الالهيات والسمعيات
من شرحي المواقف
والمقاصد

٩٧

٢٧٢

٢٩

٢١٩٢

فهرس شرح المقاصد

طرق اثبات الواجب ١ — الواجب تعالى هل له الذات المخصصة ٣ — في التنزيهات ٣ — شروع في طرق المتكلمين ٤ — حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية ٥
الواجب ليس بجسم — الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه ٧ — الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث ٨ — الصفات الوجودية ٩ — قدرته تعالى غير متناهية ١٦
الله تعالى عالم ١٨ — الله تعالى مريد ٢٢ — البارئ تعالى حي سميع بصير ٢٣ — الله تعالى متكلم ٢٤ — كلامه الازلي واحد ٢٨ — الصفات التي اختلف فيها ٢٩
التكوين ٣٠ — والقدم ٣١ — والاستواء ٣١ — والوجه ٣١ — واليد ٣١ — والعين ٣١ — واليمين — وقدم تعليل افعاله بالاغراض
في احواله جل جلاله هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته ٣١ — في افعاله تعالى ٤٠ — ارادته تعالى متعلقة بكل كائن ٥١ — في الحسن والقبح ٥٣ — جواز تكليف ما لا يطاق افعال الله تعالى باغراض ٥٦
المقتول ميت باجله ٥٩ — الرزق مصدر ٥٩ — مطلب السعر ٦١ — عدم وجوب شيء على الله تعالى ٦١ — مطلب العوض ٦١
والاصلح للعباد يجب على الله تعالى ٦٣ — الاسم عين المسمى او غيره ٦٤ — اسماء الله تعالى توقيفية ٦٥ — مطلب النبوة ٦٦ — المعجزة ٦٨
اثبات معراجه عليه السلام ٧٧ — بحث عصمة الانبياء عليهم السلام — شروط النبوة ٨٠ — الملائكة اجسام لطيفة ٨١ — الولي ٨٣
السحر ٨٥ — بحث المعاد ٨٥ — الجنة والنار مخلوقتان الآن ٩١ — مطلب سؤال القبر وعذابه ٩٢ — بحث الثواب فضل والعقاب عدل ٩٥
مطلب خلود اهل الجنة في الجنة والكفار في النار ٩٦ — التائب بمنزلة من لا معصية له ٩٧ — الله يعفو عن الذنوب ٩٩ — بحث الشفاعة ١٠٢
التوبة ١٠٣ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٠٥ — الايمان ١٠٦ — حكم صاحب الكبيرة ١١٢ — بيان الاسلام ١١٤ — الايمان مخلوق ... الاستثناء ١١٥
بحث ايمان المقلد ١١٦ — الكفر عدم الايمان ١١٨ — حكم المؤمن لخلوده في الجنة والكافر في النار والمنافق في الدرك الاسفل ١١٩ — مطلب الامامة ١٢٠ — بحث تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم ١٣٧
في تعاريف الافعال ... الهدى والضلال والارزاق والآجال ٥٨ — مطلب السعي ... العموم ... عموم السلب ٣٦ — في حكم مخالف اهل الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ١٢٨ — المشهور من اهل السنة هم الاشاعرة والماتريدية ١٢٠
بيان حكم المنافق والزنديق والمبتدع والفاسق ١٢٠ — المعتبر في التصديق النفسي ... الذي لا يحتمل معه النقيض ١١٦ — الكافر المجتهد غير ... المقصود ... ٩٦ — اطفال المشركين في الجنة ام في النار ٩٦
الآحاد تفيد الظن ولا تعتبر في العمليات دون الاعتقادات ٨٠ — مطلب ان اهل القبلة لا تكفر ١١٩ — مطلب التخلف في الوعد لؤم والتخلف في الوعيد مما يعد كرما ١٠٠ — معنى صاحب الجمل عند المتكلمين ١١٧

تقرير الفلاسفة في الاحتياج الى النبي من عند الله تعالى ٧٠ — تقرير الفلاسفة في المعجزات ٧١ — تقرير الفلاسفة في الوحي والملك ٧١ — مطلب المغالطات الثلث لبيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبهة الطاعنين ٧٤
فصاحة القرآن من جهة الاعراب ٧٣ — مطاعن الملحدين في القرآن ٧٣ — وقوع بعض الآيات من القرآن على عجز ٧٤ — مطلب انواع المعجزات ٧٤
النصوص الواردة في كتب الانبياء في نبوته عليه الصلاة والسلام ٧٥ — نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين ... ٧٦ — اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عليه الصلاة والسلام ٧٧ — اختلفوا في ان الافضل بعده ٧٧
عدد الانبياء لا يتعين على الاصح ٨٠ — الملائكة عقل بلا شهوة والبهائم شهوة بلا عقل والانسان كلاهما ٨٢ — ... ١٢٠ — مغلطة الجذر الاصم ٥٤
مطلب ان ابليس من الجن ام من الملائكة ٨١ — مطلب تعيين المقلد الذي اختلف في صحة ايمانه ١١٨ — بيان معنى صاحب الجمل عند المتكلمين ١١٧

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni kayıt no:
Eski kayıt no: 3115

الحيات شرح المقاصد للتفتازاني

والحيات شرح المواقف للجرجاني

٢١١٥

K. 3214

والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم وقوله تعالى واوفوا
بعهد الله اذا عاهدتم فان قيل فوجب المنذور ايضا فرضا
لثبوته بالكتاب اجيب بان الكتاب عام خص منه ما ليس من جنسه
واجب كعيادة المريض وتجديد الوضوء عند كل صلوة ونحو ذلك
واعترض عليه صدر الشريعة بان المنذور اذا كان من العبادات
المقصودة كالصلوة والصوم والحج ونحو ذلك فلزومه ثابت بالاجماع
فيكون قطعي الثبوت وان كان مستند الاجماع ظنيا
فينبغي ان يكون فرضا اقول الجواب عنه ان المراد بالفرض ههنا
الذي يكفر جاحده كما يدل عبارة الهداية والفرضية بهذا المعنى
لا تثبت بالاجماع بل بالاجماع على الفرضية المنقول بالتواتر كما في صوم رمضان وما لم
يثبت في المنذور نقل الاجماع على الفرضية بالتواتر
لان الاجماع المنقول بطريق الشهرة والآحاد يفيد الوجوب دون الفرضية
بهذا المعنى كما في الحديث على ما تقرر في الاصول

المبحث الاول في اثباته وفيه برهان للحكماء والمتكلمين حاصلهما انه لا بد للموجودات الممكنة من موجود واجب والا لزم ... لاستحالة الدور والتسلسل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين لا الا آلاؤه الكريم

المقصد الخامس في الالهيات

اي المباحث المتعلقة بذات الله تع وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله وتفاريعه واسمائه فلذا جعل المقصد سبعة فصول [illegible] الاول منها في تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى [illegible] بالذات يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم او لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فان كان واجبا فهو المط والا فلا بد له من محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو مح واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلابتنائه على حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا للغير بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك من وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو مح وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني يشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني الموجود بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن لتوقفه على الاجزاء وكل ممكن فله فاعل مستقل اي يستجمع جميع شرائط التاثير

او عين بطلان الدور والتسلسل فبعد كر وجه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته ... الثاني مجموع الممكنات اعني الموجود بحيث لا يخرج عنها واحد لا بد لها من ... مستقل وهو لا يجوز ان يكون نفسها ولا كل جزء منها ... ولا بعض الاجزاء لانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله

ولانه مستند الى بعض الاجزاء ولا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى لبعض كونه خارجا ... والواجب

وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظ ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله [illegible] واما ثانيا فلانه معلول لجزء اخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن اخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بالفاعلية للمجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا او اقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فيتعين كون المستقل بالفاعلية لمجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام عليه اعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها لان كل بعض فرض فله علة يفتقر اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وبهذا يخالف المجموع المعروض من الواجب والممكنات فان بعضها اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في معنى امتناع العدم كان لهذا تعبير اخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي بحيث يجب وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث يجب ان تكون معه في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها فلو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم المح لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانتقاضه بالجملة المشتملة على الواجب والدفع ... واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما ومعه ممكن دائما فلا انقلاب وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك اي تعلق بوجود العلة فلا نم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب

وان تعلق بالامتناع والامكان فلا م على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد تبين مثل ذلك
في دفع ما يوهم من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه واما ما يقال ان ما ذكر يستلزم الالزام
تحرما في العلة التامة المستلزمة على الواجب وكذا في العلة التامة التي يكون نفس الواجب لكن بالنظر
الى وجود الحادث قوله المبحث الثاني قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وهنا
يشير الى وجوه اقناعية في كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بلا الجحود في اثبات
ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب
والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها واحوالها وفي صحة الاستدلال
بدوامها وصفاتها بالامكانها او حدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فنتاني اربع طرق هي التابع
مما من الجمهور واشير اليها في الكثير مما من مواضع في كتاب الله كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء
فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى
ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد
الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها
وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجها والاثار العلوية والسفلية
واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع في بدنه مما يشهد به علم التشريح
وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث
ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا
قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا
من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه نعلم بالحدس والتخمين
ان الصانع للتدبير لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون
وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات التي استكثر منها كثيرا ما تقوى الظن بحيث
يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل يتشاق الى ان مبدأ الصانع ان كان
هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فالاولى بان يكون قادرا حكيما ولا بد
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب والبراهين

اثبات الصانع الطريق الى اثباته هو الدليل بالافعال اذ الحس لا يشهد عليه والافعال التي نشاهدها
دلت عليه من جهة جواز وجودها وامكانها في ذاتها واحوالها قضية واحدة تدل على الصانع من انها
ترددت بين الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود اضطررنا الى اثبات مرجح وهو الصانع الكريم
... اقدم

٣

في كثير من المواضع بان في ذلك الآيات لقوم يعقلون للتنبيه على ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات
تنبيه من لم يعرف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل
عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكورة في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى واذا ركبوا في الفلك
دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية امر
تعرفه الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه بالاستدلالات
الحقة على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وخالف فيه الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى
انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات
من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها
فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه والاخفاء في انه هذيان بين البطلان
قوله المبحث الثاني الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل
عن الآخر بخصوصية لمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه
او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك ذاته ذات الممكنات
في ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على
المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود
الواقع عليهما وهو لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة
الى الواجب والممكن وتيقن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد
الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات غير دالة على تماثل الذوات وتشاركها
في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز باحوال
اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة او بحالة
خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه
العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلتزم المتكلمون القائلون بتماثل وجود الواجب
والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية
المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها قوله المبحث الرابع قد جعل من مطالب
هذا الباب ان الصانع ازلي وابدي فلا حاجة اليه بعد اثبات انه صانع واجب الوجود لذاته
لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ابدا وازلا وبعض المتكلمين لما اقسم والى البيان

٤٥

صحة التوحيد هو الاقرار بالخالق الاحد منزه عن الكم والكيف والاين ومتى والوضع والتغير حتى تعتقد انه ذات واحد لا يمكن له نظير في النوع ولا يكون له جزء وجهة كلي او معنوي ولا يمكن ان يكون خارجا عن العالم ولا داخلا فيه ولا حيث يحيط الاشياء به وانه عالم بعلم وقادر بقدرة واحد بالذات على كثرة الصفات تعالى عن قابل للكثرة منزه عن الحدود والجهات

على ان لهذا العالم صانعا من غير ان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وبان ما سبق من الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الواجب من غير واسطة والثاني بان العدم ممتنع عليه العدم لكونه واجبا او مستندا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك

الفصل الثاني في البرهان على ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جنس وفصل او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود الواجب واحدا او اكثر واستدل على نفي التركب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير علة له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وهو باطل او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال وهذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بالخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن واجبا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اذا كان نفس الماهية الواجبة ومعللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فالوجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في ذاته وتعينه الى امر منفصل فلا احتياج فيه المتن دليلا ثانيا الثاني لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو ممتنع لان كل موجود متعين

او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب عليه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع وجه آخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجوب والتعين او بلوغ احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر

الوجه الرابع مشروع في طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان متصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما فلا يلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم عدمه ووقوعه بهما او وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة

الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن الآخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو مستلزم لاجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو مستلزم لعجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ومستلزم لارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى ما يقال انها ربما تمنع ويقال لا نم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في الحيز الآخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحرك الجسم هو الاجتماع

اعني كونه ان واحد خبرين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما بعينه
ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد
فاذا علم المصلحة في احد القصدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة
نفرض الكلام فيما اذا استوت في القصدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم
في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح امتناع
للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس بعجز بل كمال القدرة بخلاف عدم
القدرة بناء على سد المعارض طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان
التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد
عدم التكوين فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران
فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما
التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم
هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل كشخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء
الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم
التوارد وان اختلفا لزم مفسدة التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الترجيح
الوجه السابع لو تعدد الاله فما به الامتياز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة
اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الامتياز فيلزم جواز رفع الاثنينية وهو ممتنع
الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون
كل موجود بحضرتنا انسانا عالما بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل
ولا دليل اجيب بان المراد انه لا دليل لنا عليه فيجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل
واجيب بان المراد انه لا يمكن ان يقوم عليه دليل فيجب نفيه والله الواحد قد قام الدليل عليه ان
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم بيان الادلة
افتقاره الى المؤثر بل الاثر عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا
ولا يخفى ضعفه بل ضعف بعض مآخذه الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد
فلو تعدد الاله لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهي كل ما دخل تحت
الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات

قوله فان قلنا من الوجه انما يتحقق في وجه الممكن ... وقد جر ... تناهي وجه الاله ... الاستدلال بلزوم ... وجه الممكن ... جوابه ان المراد ... وجه الواجب غير متناه اي خارج عن ... والا محدود بالجهات والمكان والزمان والعدد

لا يتوقف

لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد
ونفي الشرك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم
الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع
الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب
الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت
الشيء والعلم به تنبيه حاصله حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع
لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه
عدم كلها من الخواص ونعني بالقدم عدم المسبوقية بالعدم واما نفي عدم المسبوقية بالغير فيوصف الالوهية
عيني ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير
الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام
نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف
منه مشية الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم
العقول واتحادها والنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك
فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد
القدم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق
للعبادة والموجد للاجسام واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين
نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات
هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان
وشبهتهم انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو ممتنع والجواب
منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم
ان اريد خالق الخير وخالق الشر والحق ان غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب
شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشر او لم يرفعه فعجز وان قدر ولم يفعل
فشر وان جعل لنفعه وما هو الغالب من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليعقل مثل خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك
فلا يكون شرا او سفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة
والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونهما مؤثرة في عالم العناصر مدبرة للامور قديمة بالزمان

سنويها

ان الله احدي الذات واحدي الجوهر ومع هذا لا ينبغي ان يجترء على ذلك ولا على اطلاق الجسم على الموجود
اما سمعا فلعدم اذن الشرع واما عقلا فلا يهامه بما عليه المجسمين كونه جسما بالمعنى المشهور
وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد له اقانيم ثلثة على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة
الجسمية والجهة فقد تمسكوا مدعيهم على نصابا وهميه كاذبة يستلزمها وعلى ظواهر ايات
واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود اما جسم او حال في جسم والواجب
يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود
اما متحيز او حال في المتحيز فتعين كونه في متحيز الماز وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل
عنه واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل العالم فيكون متحيزا
او خارج عنه فيكون في جهة منه وتدعون في صحة هذه المقدمات وتمام انحصارها
الضرورة والجواب انه كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي
لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى انه موجود واما جسم وجسماني
او ليس بجسم لا جسماني وكذا يا في النقيضين المذكوره والحصر بالانحصار في القسمين
انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبني على العناد والمكابرة او
على ان الوهميات كما مر انفا واما الثاني فكقوله وجاء ربك والملك
يطرون الا ان ياتيهم الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويعني
وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والسموات مطويات
بيمينه ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك كقوله عم للجارية الخرساء
اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عم ان الله ينزل
الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق ادم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار
انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة يقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها
وتفوض العلم بمعانيها الى الله مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق
للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او تاول تاويلات مناسبة موافقة
لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق
الاحكم الموافق للعطف على الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين
الحق نفي الجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية يشعر في مواضع لا تحصى

بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك ونحقق كما كرر الدلالة على وجود الصانع ووحدته
وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكد غاية التاكيد مع ان هذا
ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء
مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه
لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة
كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون
ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو
من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من
جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار
تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة والالم
والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يختص بالاجسام والتركات
البعض منها محققا بدون الاتصاف ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله
تعالى واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كمالاته امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض
بانه ان اريد ان الحالة التي تسميها اللذة من غير ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها
حاصلة عند ادراك الملائم فربما يخص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان
قطعا واعلم ان بعض العقلاء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم
الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل وليس
كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء
ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات
والشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع
عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال
ما هذا الشيء اي من اي جنس هو فالواو ما روي ان ابا حنيفة رضه كان يقول
ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه
العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل والخبر او ان له
اسما لا يعلمها غيره فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله

ان سالنا سائل عن الله تع ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت
ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت
ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس فصل المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره
ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك معلوم بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الشيء
بمعنى الحال في المحل سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة
كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي
الوجوب فان قيل قد يكون حلول اصراح كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام
ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل
فاما مع وجوب ذلك فيفتقر الى المحل فيلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما
يفتقر اليه الواجب لذاته يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال
تحت الافتقار الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام
ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل والحلول
او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والاثار عند المؤثر لا يوجب
احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشيء يكون
محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم الاحتياج في ذاته اليه وقد
يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج
اليه والاستغناء ينافي الغنى بالذات والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه
وقدم المحل وسقوط واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات
ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب
امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان
الواجب مستغن عن المحل بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج
بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله
ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول
الثالث ان الحلول في الغير لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب لكونه مستكملا بالغير
ومنقوصا قال الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول بالاتفاق هو حصول

حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها
والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بمعنى الاختصاص
الناعت الخامس انه لو حل في شيء على ما يزعم الخصم فاما ان يحل في جميع اجزائه فيلزم الانقسام
او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس انه
لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز
حلوله في احقر الاجسام واردئها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل بعوضة وسقوطه لا يراع
قوله والقول بالحلول يحكى عن النصارى في حق عيسى عم وعن بعض الغلاة
في حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كُمّلهم يعني كما قام الدليل على امتناع الحلول والاتحاد
على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات فالاحتجاج الى
التي يوهمنا اليها وتمام المخالفين في هذا الاصل بانه حلول ذات الواجب او صفة من
الابن او روح وكذا الاتحاد والمخالفون منهم النصارى ومنهم المنتمون الى الاسلام
اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تع جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم
والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون اقنوما وحا
...ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان
الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم
يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت
بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق
كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله
هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة
البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة
قد يداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الالام والافات
الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون
بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبرئيل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين
في صورة الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تع في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي
واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية في العلم والكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر
عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون
بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول

الظالمون علوا كبيرا فهو كالنار في الجمر يخبث للانتشار او يتحدثه يحب لا اسمه ولا نعلم وهي ان يتوالانا
واما ما سوى تر يعم الامر والنهي وتنظر من العوايد والنجاسات ما الا يتصور من الشر وفساد
التراثين غني عن البيان وتمهيد ما مر بيان ان الاول يوهمان بالحلول والاتحاد ولسامنه
في شي الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان
بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود
الا الله وهذا الذي يسمونه الفنا في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب
الى حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وح ربما يصدر عنه
عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها
بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق
الفنا فيه العيان دون البرهان والله الموفق والمستعان الثاني ان الواجب
هو الوجود المطلق وهو لا كثرة فيه واما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي
بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد متكثر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام ولا حلول هيهنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية
وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود
الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب
يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه
بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه عز اسمه قبل المتجدد وبعده ومع
المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث
وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالمية المتجددة بتجدد
المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجي تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكر الامام
الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا
يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب عز اسمه قادرا على خلقه
بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالفعل
والترك بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث الارادة والكارهية لما يريد
وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا
بتجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم
بان لله تعالى اضافة الى ما يحدث ثم يفنى بالعلية والمعية والقبلية والبعدية وهم لا يقولون

بوجود

الشبهة

كل حادث

بوجود اضافة حتى يلزم اتصافه بموجود حادث على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك
المجوزين فلا يكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لعالم الصفة بالواجب اما كونها
صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح
جزء للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة
الحادثة على ان تكون بالامرين يتشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان القدم شرطا
او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز
النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب بالاتفاق على ان كل ما يتصف
هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بالامام ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون
كذلك لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكما في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد
يكون شرطا لحصول كمال بدل لا لاستتار كمال عن مسامته فلا يكون نقصا اجيب
بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان لكل فرد حادثا كان
النوع حادثا بالضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكر تم لا يخلو عن
الحادث فيكون حادثا بالضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكما ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال
فالكبرى عين المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير
فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق
الايجاب بان يقتضي صفة كمالية بملاحقة الافراد مشروطا اسدا كل بانقضاء
الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته الحادث
لوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه
اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لامتنع انقلابه الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشي في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشي في الازل
فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الامتناع جواز الاتصاف

مكون في محال العر

وما له لازم ما ذكرتم انه لا يخلو الواجب

المدح فطلقفنا في التوحيد

الحياة العلم القدرة الارادة السمع البصر الكلام التكوين

صفات القديمة

قد ثبت ان لله صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين وفي الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء

في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الانصاف في الازل على ان يكون قيدا للانصاف فيلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان امتناع جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل الازلية جواز بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهو كما تعالى الان قابلية الآلة لايجاد العالم متحقق في الازل بلا خلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اي عكس ما في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وفي الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا احتياج الى امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولما عن الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه يستطيع الى الحادث وكالسبق من القديم كذلك لما تعوران ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له وتستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات الموجود حاصل بعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي بمعنى امكان الاتصاف ولو سلم فان ازليتها انما تستلزم جواز ازلية المقبول اي امكانه لا جواز ازليته كما مر

الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة ونحو ذلك لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السمع والبصر والكلام وغير ذلك والاختلاف في بعضها في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض هذا الغرض التحرز عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته

وكذا في السمع والبصر والمتكلم

حادث

اتصافه بالحادث

علم وقدرت حياة وسمع وبصر هم كلام واراده وتكوين

وآثروا ان تعالى حي قائم بذاته او بحسب ذاته ولا تعالى حي قائم او معه او مجاورين له او حالة فيه ولا ابهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلف عباراتهم فعند البعض حي قادر لنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يتبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والصفة النسبية المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لكنه نفى هذه النسبة ادلا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل مرة وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا

قوله لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او عرفت حقيقة فتحقق كون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحكام على الحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد

وقيل لنفسه

حسب

صفة

عند شرائطه ويكون من الاحكام في التسابه معللة بالحقيقة كالعالمية بالعلم ولا يتوجه
منع الامرين ثم سوجه ما قيل ان بعض الاحكام اما يعلل في الشاهد لجوازها ولا يعلل في الغائب
لوجوبها وان من شرط القياس ان يماثل الفرع الاصل فينبغي لاحد يماثل ما ليس لا خر وهذه
الاحكام محتملة عليها وسابه ابا العدم والحدوث والسمو والاسمو الى غير ذلك وكذا
الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل على انه لا يعلل
الا الواجب والجائز يعلل بالجائز وانه لا احتمال في هذه الاحكام ولا للصفات
فيما يتعلق بالمعقول وان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا
من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله عالم وكل عالم فله علم اذ
لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره اخر ان لله معلوما وكل
من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له
علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا
لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا
الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فيستلزم ذلك انه
يكون العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان
الذات بمنزلة القدرة ضرورة وثالثها انه لا يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا
سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري
ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته فانها نفسه صانعا للعالم
معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وبشيء من ذلك فانما
صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله هو بعينه فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم
هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم
من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم التغاير بحسب
الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب الضاحك والعالم والقادر
على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعلم لزوم كون الكتابة
هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي
ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحمل

الا باسمائه

الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل الا يلزم
ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان
كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات علما
ومن حيث التعلق بالمقدورات قدرة بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر
حياة بل حيا وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات يتعلق بالمعلومات وبالمقدورات
مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها
عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد يتصف
بكونه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل
مفيد والتصنيف متميز عن التثليث قلنا كون الذات بعض التعلق الذي هو العلم والقدرة
مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس التصنيف والتثليث وانما هو عالم وقادر
فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه
ولا نفس التعلق لان مثل العلم ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان
مثل الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود
المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وانه وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية
او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق وعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات
بالامر المخصوص المسمى من خصوص صفة بها يكون احد التعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد
بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ
ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل اسماء مشتقة معانيها انما هي ما هو ماخذ الاشتقاق
ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة
ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهب طائفة الى انه لا علم ولا قدرة
ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات
فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ادعائهم شناعة العالم بلا علم والقادر
بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات
الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى
انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم
لا بمعنى مغايرا للعلم للعلم كون العلم مثلا مصاحبا له وكقوله تعالى ان العزة لله جميعا

كمايرى باسم

والقدرة

معنى

وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وهو تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات
شبهة بعضها على اصول الفلاسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا
للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح
في المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو
للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا
عن الوجوب بنفسه وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب
الوجود لذاته هو الله وصفاته بمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة
مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في صفاته
واما السماء والصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا خفاء ان مثل هذه المخصصات
في الاحكام العقلية بعد جدا لم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يحتمل ان يكون اراد به
لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه العاقل والفاعل
وهو بطلان واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة
اليه وكانه الزامي والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للعقول وان كانت بالاخرة منتهية
الى الواجب تعالى بالوسائط وهذا الوجه كونه الفاعل لتلك الصفة لو اراد لم
لم يكن كما لا تعالى عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب
النقص بالذات فيكون محالا واجيب بالالتزام انها لا تكون كما لا تكون نقصا وان ما لا يكون
على الشئ يكون عند بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استحالة ذلك اذا كانت
صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال اثبات وهو للمعتزلة
ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما
وكذا السواد والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لا شرح جانب
الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات خلافا على المثبتين فانها
جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راى مثبتي
الاحوال ان وجوبها لا يمنع كونها واجبة الوجود لذاتها لم يمنع تعليلها بل يمنع
امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم

القدم الذاتي كون الشئ غير محتاج الى الغير وما لم يكن مسبوقا بالغير والقديم بالذات والازلي القائم بذاته ... وانبات

للذات فقد تكون بتوسط الرابع وهو القسمين بالوجوب لتقرأه الصفات من المليين انها اما ان تكون
حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها
من الكمالات في صدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا الى نهاية والكل
باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات مع
الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان
يمكن انفكاكهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احديهما
الاخرى ويفسر بما ليس الشيئين اى الموجودين او الاثنين وكذا لان الغير من الاسماء الاضافية
ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا الغير هما الشيئين من حيث
احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد ويلزم الا انه
مع انه لم يقل احد يكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته
لان العشرة اسم لجموع ساوى كل فرد مع اعداد فلو كان الواحد غير العشرة
لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه قال المصنف الشئ لغيره
لان الشئ لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير
اثنا والاثنين يستعمل والغير يستعمل والقول اما قال امام الحرمين رد ان اصطلاح معنى
الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية ولا يقطع ببطلان قول من قال
كل شيئين غيران نعم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق
الامة على ذلك ثم قال ولا نتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم
مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف
على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم فمعناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير
فالقول بازلية الصفات لا يستلزم الكفر بعدمها لكونها حصل فان القديم هو الازلي
القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر
بالاجماع بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها
غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر اذا كان او زمانيا فلا نم ذلك
في الصفات بل في الذوات خاصة اى ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يحكموا
الا قانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال

وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة يشعر بصدق على انهم كانوا يقولون بالآلهة الثلثة فاين هذا من القول
بإله واحد له صفات كمال يتصف بها كما انه قال اما التمسك الثاني فالى سنة اوجه كان
ضعيف جدا الاول انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة قديمة
الاله مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء
والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثابتة
ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف من حقيقته وبه يتميز عن غيره
فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة
كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب
الوجود كما الثالث انه لا دليل على ثبوت الصفات لان الادلة العقلية لا تثبت والسمعية الدائمي
لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه
كما سبق مرارا منع المقدمتين الرابع انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف والجواب
الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب
ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم بالصفات وبالاحوال بالمعدوم
والاحكام قوله والقوى الرابعة ان من الشبهة القوية في هذا الباب وان كان
مقدماتها الزامية لا حقيقية انه لو كان له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى
لان القدم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به
وان قيام المعنى بالمعنى باطل ومن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود
ومنهم من جوزه في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان
معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان
الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال
هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود لا اول له اعني عبر بان قوله
علمه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يعبد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال انها باقية
ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف
بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء
لا يكون بقاء لما هو غيره وبه صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها

ليست عين الذات ليست غيرها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات
وما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فالظاهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض
ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو
نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء
الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالحي يكون كاسيا بالكون والكون يكون كاسيا
بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر وعلى هذا ذهب الى
صورته بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم
ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا
قد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة قادرا
وهو محال فاللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم والقدرة والعلم والقدرة
باق بما هو عين علم او قدرة للذات ولعل المراد بقولهم لا يبعد هو لكم بقاء البقاء صفة
زائدة عليه فانه بمعنى اطلاقه وانما اذا جاز كون بقاء العلم نفس العلم مع القطع
بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز في سائر الصفات مع الذات
بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ان يكون
فلا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار قوله ولهم في نفي
القدرة تمسك المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك
لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما
ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة ولا هي
الا كونها قدرة فلو كانت للباري تعالى ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري
على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان
حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر
العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها التقدير
هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل
بعلل مختلفة او لا نسلم اشتراك المختلفات في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح
قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا اشتراك بينها سوى
كونها قدرة

لجواز ان يكون امر اخص من ذلك بحيث يستحيل قدرة العباد ولا ان يتمايز قدرته الباري تع
ولانه ان مخالفة قدرة الباري لقدرة العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز
ان ينفرد بخصوصيته لا توجد في شيء منها فيصلح هي لخلق الاجسام دونها وتوجه على العلم
شكوك الاولى ان قيل ان عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك يلزم حدوث علمه او قدم
علمنا وكلاهما ظاهر البطلان لوجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء بخصوص تعلق به علمه
كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه بطريق تعلق
الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالمنا وعالمنا واذا كان كلاهما على وجه واحد
كانا مما يلتبس فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث لان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلها
لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في العدم و
الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كما في وجود ات على راي المتكلمين الثاني
انه لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والواحد لا يتعلق
الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه
بالمعلوم الاخر ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة وبيانها للعقل
بان علمنا بالسواد يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة
تقوم مقام الصفات كلها بان يكون عالما وقادرا وحيا وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل
ويلزم نفي الصفات وادا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب
معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا كما مر وانما من ان كل
عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية
قلنا لان المعلوم لا يجب ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق
العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير النهاية وما ذكره من ان الامتناع ليس بشيء
لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض
لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم قيام علم مقام علوم مختلفة لا يسلم جواز
قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الحقائق الثالث لو كان الباري تع ذا علم لكان
فوقه عليم لقوله تع وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه
على عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر فصل المبحث الثاني في انه قادر
المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يمكن من الفعل

والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي
بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه
الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا تصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق
والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من حيث الاحتياج الى كونه نفس العلم
او الظن او الاعتقاد بان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل هي
المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا تلزم ان يكون كذلك في فعل الاشرار اذ ربما يظن المفسدة
مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في اثبات قدرة الباري تع انه
صانع قديم له صنع حادث فصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة
دون الايجاب والا لزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث حدث الاثر العلة
دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تع
بلا واسطة وذلك بان يثبت انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على
ما قرره المتكلمون وبين امتناع ان يكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه
الحوادث ومبداها وانفقنا عليه بالحصر او يكون حادثة تكون حوادثها الحادثة شروطا
ومعدات حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد تنوقش بحث النفس بان استحالة
وجود ما لا نهاية له انما هي مجتمعة كانت او متعاقبة وهي حدوث العالم بيان استحالة الدليلة
الحركة قال امام الحرمين دخول حوادث لا نهاية لها تعاقبها على التعاقب في الوجود معلوم
البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية
كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم ازلي
على ما هو عليه لم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل ولد وزارع قبل زارع
ودجاجة قبل بيضة وهذا لا يلزم الابرار حوادث لا اخر لها كنعيم الجنان فانه قضية
لوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك
دينارا الا اعطيك قبله درهما فلم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف
ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك
بعده درهما فالحاصل فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية لا يقال قد يمكن تقرير
هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف
من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او تخلف الاثر
عن المؤثر

التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني
وان استند فان لم ينته الى القديم فهو الثالث وان انتهى الى القديم فلا بد من قديم موجب
حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول مثل هذا التقسيم يعد من تكملة الاستدلال المشهور بزيادة
مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الا والاولى ان الكلام في قدرة القديم ينتهي اليه
الكل مع ان الثاني والثالث من الاول يبتني على المعدوم ولذا عدل عنه وقال وان شئت اي في تقرير
الذي
قلنا
هذا الاستدلال لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اي لو حدث لتوقف
على شرط حادث ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما عرفت حيث قال واعلم ان هذا
الاستدلال يبتني على القديم لا يتم الا ببيان حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام
الحوادث متعاقبة لا الى نهاية لذاته او بسبب الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث
مسبوق باخر لا الى نهاية يحفظ بالحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكرنا لم يصح الشرطية
الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم في المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث
الى قديم يوجب قدما استناد الحوادث بطريق الايجاب دون الاختيار
فلا يلزم التخلف ولا التسلسل ان القديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث
مسبوقا باخر لا الى بداية كما هو رأيهم في الحركات الفلكية ولا يكون من الشرطية التسلسل المحال
اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني
كون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال وهو ... وليعد من الادلة
عدة بعد التسليم على اصل اثبات ... للاصحاب الاول لما سبق
في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب يلزم كونه قادرا مختارا اولا
فاما ان يوجد حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث
او لا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد مر بطلانه الثاني تأثير الواجب
في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب
فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديمة فيلزم قدم العالم وقد مر حدوثه واما
بواسطة حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد مر بطلانه
الاجسام
الثالث اختلاف الاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم
والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع تخصيص بلا مخصص فذلك
المخصص للجواز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل

بل امرا ام

١٥

بل امرا او يتسلسل الكلام الى اختصاصه بذلك الحكم فلا بد من المخصص وهو يتم او ينتهي الى قادر
مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وسواء كان الرابع لو كان موجد
العالم سبحانه موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه ضرورة ان يدل ارتفاعه
على ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم
يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره في العالم
بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب
والافلاك بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة
الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس ... على الحيوانات في اعضائها
على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا
موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك
مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة
بعضها الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط على ما ذكر وقد يتمسك
في اثبات كون البارى تعالى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة
وبان القدرة والعلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات
سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال
الاتقان والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن نظر اما في
اما الستة الاولى فلما لا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلاسفة واما
السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات بل مجرد الاقرار بها
والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتأمل واما الثامن
فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات حقة ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك
من المقدمات التي ربما ينازع فيها واما التاسع فلابتنائه على ان ما يشاهد من امر السماء
والارض يستند الى الواجب بلا واسطة لا الى بعض معلولاته على ما زعم الفلاسفة
هيم
لكن من كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال ربما يستفيد من الوجوه القطع
واليقين بلا احتمال قوله تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة
والاختيار دون الايجاب لتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس
القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينتقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل

في المحال

وان لم يتعين لزم التسلسل ان احتاج الحصول تعلق اخر مساو في امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار
ووقوع الممكن الى موثر والجواب منع الملازمة لم لا يجوز انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار
الجائع احد الرغيفين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف ابتداء بالامام ان القدرة والهارب احد الطريقين
تتعلق لذاتها ولا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المحتاج الى
ذلك جواز اسباب ترجح الممكن بلا مرجح بل يفتقر بلا موثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه
بلا مرجح يخصصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز ذلك انتفاء الحاجة جواز حدوث
تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف
عن تمام العلة وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة
في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة
لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع
التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار التاسع ان الواجب ان استجمع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه جميع
وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم
الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع ما لا بد منه امتنع صدور
الاثر عنه ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤول الى انه لا فرق
بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار
فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا لان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف له لانه بحسب لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق العاشر
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود شيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السوية لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من
الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة
لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان
الفاعل ان شاء لم يفعل الشيء فدام ان لا يوجد ان شيء لم يوجده او ان لم يشاء ان لم يشاء
لم يفعل الى ان يوجد لم يوجد ولا استحالة في ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء
فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا او اجابا كان او غيره وقد ذكرهما

في المواقف

في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا
ولم يذكر غيره والخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل
اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى به لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين
محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي
العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير وان يكون لحكمة الا ولو به اولى بالفاعل من غير
وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب السادس
ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع او جواز كون الازلي اثرا ممكنا
للقادر وكلاهما ممتنع وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا
فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجب القادر فهو الثاني لان امكانه
في الازل يصح الاستناد الى القادر في نوع امكان استناده الى القادر مع كونه في
الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع
وقوعه في الازل نظرا الى وصف الاستناد الى القادر كالحادث يمكن في الازل
لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن
في الازل بالذات وان لم يستحل الكتابة ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع
لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والاول يخل والاشيء
من الواجب والممتنع بمقدور لزوال تمكنه الترك في الاول والفعل في الثاني بل كلاهما
في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية
بل يحققها دل حاصله قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست طبيعية امتدادية تنتهي
الى حدود نهاية او بمعنى انها لا يطرؤ عليها العدم فظاهر لاحتياجها الى التعرض واما بمعنى
انها لا تنحصر بحسب تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته لا يقدر عليه
كنعيم الجنان وذلك يتعاقب ... لا نهاية لها بحسب التعلق والامكان
ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما
وقد استدلوا على عموم قدرته تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به
ولما يوجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او
مانع عنه فمجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون الشرط وعدم المانع اجيب وجود
بانه لا امتياز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض

ويما اضعف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على
كل شيء قدير قوله وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس
القائلون بانه لا يقدر على الشرور بناء على خلق الاجسام الموذية واما القادر على ذلك
فاعل الشر عندهم اهرمن فلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح
اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى
السفه ان كان عالما بقبح ذلك وبتنزهه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب
لا قبح بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي
امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه
ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالته ووقوعه
فان في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب
لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه
لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز
لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل
الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او
معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يكون بمعنى العبث فلا خفاء
في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فانه فعل
المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة ولا تواضع ولا عبث بل اذا كان فيه امتثال
وتعظيم للغير ولا سفه فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور
نفس الحركات والسكنات ويلحقها من الاحوال والاعتبارات بحسب قصد
العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فاستواؤهما لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين
لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من
وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة
وعند الحكماء ايضا ولو سلم فانما يلزم عند خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة

او الارادة

او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون وقوعهما جميعا لا بكل منهما ليلزم ما ذكر
وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد
بكفي انسانين يجذبه احدهما حال ما يدفعه الاخر كانت الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما
وهو باطل قوله واما شمول قدرته تام من الاختلاف كما في شمول قدرة الله تعالى كونه
قادرا على الممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا لم يوجد اصلا او وجد
بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يبقى اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول
بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له
بالذات او بالواسطة وبهذا المعنى لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود الواجب وانما الخلاف
في كيفية الاسناد ووجود الوسائط وتفاصيلها والا فكل ممكن الى ان يكون مستند
حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات
واقع بقدرته وارادته ابتداء بحسب الامور سواه وهذا مذهب اهل الحق من
المتكلمين قوله فليل تامه وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق
الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات
والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل
التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى فلو
تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما
فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما
مستقل بالايجاد ولا يجوز ان يكون العلة هو المجموع ومن ههنا الاتفاق حركة الجوهر
الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك
الحركة على الوصف المخصوص ثم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها ويضمحل
قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير فرضنا
تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء حال ايجاد الغير ذلك الشيء
كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين
وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم
عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما عرفت
لا يقال مع كون قدرته اكمل انما يتم لو لم يكن اتحاد ولا اثر لهذا التفاوت

في المقدور المخصوص بل نسبة القدرة الى الفعل على السوا الا انا نقول بل معناه انه اقوى و
تاثير الشيخ على قدرة العبد و نظهر اثرها قوله و خالف الفلاسفة القول بانه لا مؤثر
في الوجود سوى الله مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن نحى
نحوهم وخالفه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة الى ان الصادر عنه
بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى ان يثبت المعلولات تذنيب
يستند بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس
وللحوادث بعض من المبادي او الصور او القوى بتوسط الحركات والافعال
المعدنيات صورها النوعية والافعال النبات والحيوان نفوسها وما تحلها فاكثر الممكنات
عندهم موثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد
من الحوادث والتغيرات يستند الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع و
الحركات والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم هو الدوران اعني ترتب من في ذلك
الحوادث على من الاحوال وجودا او عدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز
ان يكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما تظهر التخلف بطريق
المعجزات والكرامات كيف ويبتنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام
حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات
وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم يستند
الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك غير ان ما نسب
الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه عالم هو مذهب
البعض هو مبادي الافلاك والعناصر واسباب العقول والنفوس وكون الباري
موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من الخالفين واما من المليين فالمعتزلة
اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين
بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات
اليهم وهو قريب من حلول الاعمال وسيأتي قال قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من الخالفين في هذه المسئلة قلت المراد بالقدرة
في هذه المسئلة القدر اي كونه قادرا والاختلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة

لكن بمعنى

لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر عنه
وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها
الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان
عن الدين على الدوام فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا
والارادة قول بالقدرة لفظا لا معنى قوله المبحث الثالث انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور
من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل لفعل احكام متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم
اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ
عن معاني دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه
خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات
واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحيرت فيه العقول والافهام
ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا
الله فلم يجد الى الكل سبيلا فكيف اذا ارتقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات
والى ما تعوق به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون قال قيل
ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه فمنع ان من الآثار ما ليس بها خلل فيه اصلا
وملاءمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور فيها ما هو اوفق منه واصلح فقط
انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد الجملة ومن بعض
الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء الا كذلك وايضا قد استدرج من العقلاء
الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع
وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل
بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر
الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء
جائز وما تعاقلم الا كمن النظر مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه لا يكفي في اسناد صنعا

المقصود كما انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار عالم ولا مقصود ذلك الا مع العلم
بالمقصود فان قيل قد تصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور
على ما سوى في كتب الطب والخواص مع انها ليست من اولى العلم قلت
لو سلم ان مصدر تلك الاثار هو تلك الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر
ما يهتدى به الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل
ثم المتقدمون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واقوى من طريقة
الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري
موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ويدفع بان ايجاد
مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله
عالما لا يقال الا بان انه قادر مختار وادلة الايجاب باطلة مبنى على وجه لا يدل على العلم
فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه
عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب على التصديق بالعلم والقدرة ضرورة وربما يجاب سوقف
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان
لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والطالب يمكن متحده ذلك في صفة الكلام
على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة اورد من السند لا الطاعة على علم الباري وجهان
الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسماني كما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات
كما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه
ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك
من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه
وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه لتوقف امكان فلتوقف ظ
الشيء على وجوده المتأخر عنه وبموجب فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة

فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث
فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات
وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقول في الوجود تعقل لا يكفي ذلك في اثبات
المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته
سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لا بحصول المثال لكونه اجتماع
المثلين وهذا القدر وان كان مسامحا على اصولهم كاف في اثبات علمه تعالى في الجملة الا انهم
حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات على ما ذكرنا
والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم
العلم بلوازمه والعلية من لوازمه لا تعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من
المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا واسطة
في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا
الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه
القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام
في العلم التام اعني العلم بالشيء على ما هو عليه في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك
قوله فهل الا بالعلم بذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه
لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان
يقتضي الاثنينية والتغاير بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني
فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدية من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم
بالاخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الاخر ولان العلم صورة مساوية
للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم
مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج
الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو ممتنع
واجيب عن الوجه الاول بانا لا نسلم لزوم التغاير على تقدير كون العلم
صفة ذات اضافة بان التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق
وبحث العلم لا ان التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حضور
العلم

فان قيل العقول والنفوس انما كانت مجردة بريئة عن المادة صالحة في نفسها لكونها معقولة لكنها لا تعقل بالفعل الا ان تعقلها عاقل [illegible] عن ادراكها ولا يقال [illegible] ان يكون مخصوصا بذلك المجرد بالفعل صرحوا بانه يمكن ذاته مع ان يكون معقولا بغيره في [illegible] ان يكون بعض المجردات يجب غير معقولة مطلقا

فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وانما التغاير والنقص يعلمنا بانفسنا لو كانت
النفس واحدة من كل وجه كالواجب والمعلوم تجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه
لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع
بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته التامة وما يقال ان النفس
تعلم ذاتها التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وما يقال من ان علم الشيء
الا يتعلق بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا تكثر الا في التعلق والاضافات
وتحقيقه على ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للعاقل في ذلك
بالوجود وحصول الصور المعقولة لها حصول للعاقل في ذلك بالامكان ومع ذلك
فلا تستدعي صورا اخرى لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي
صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وبواسطة الخارج ومع ذلك فانك لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير
ان تتضاعف الصور فيك وانما كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك من الحال
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه وليس كونك محل المعنى
حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات
في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة وانما عمم واحتج على الوجه الثاني
بمنع الاستحالة لكونه واحدا قابلا وفاعلا قوله حاجة علم الله تعالى عن مساواة غيره انه لا يعطي
ولا يتصف بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان
ويشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات
اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال
ذرة ويعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك
واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو
رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات
الى الكل على السواء فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص
وهو لا يستقيم احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى
المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بنفسه والا لزم اتصافه

حالك
محلا لتلك الصورة شرطا للتعقل بل لعل انك تعقل ذاتك بدون ذلك

بما لا يتناهى عددا من العلوم في وقت لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا ووجه اللزوم انه لو كان
جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف
بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم ويكرر الى ما لا يتناهى لا يعقل علمه بذاته ولو سلم فالعلم بالعلم
نفس العلم لا امر زائد اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم
نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين مغاير للصورة المساوية للمغاير
الآخر ولان التعلق بهذا مغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون
الذات عالما بالشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء
الحمل على ان معنى العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبارات فلا يلزم كثرة الاعيان
الخارجية فضلا عن لا تناهيها وهذا اشارة الى الاستدلال لان هذا الاشكال انما هو علمه بلا نهاية من الشيء
من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا اولها والبرهان انما قام على ما الاول
لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا
وموظ [?] ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة
واما ثانيا فلانه يلزم تضاعيف غير متناهية من المعلوم لما عرفت ان عدد العلوم بعدد المعلومات
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير
يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته وعن الثاني ما سبق واجاب
الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي
معلوما يجب ان يكون متميزا والا فيتميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم
بآحاده وهذا اشارة الى الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات
بانه لا شيء بعد الجميع يعقل غيره عنه وقد يجاب بان غير المعلوم انما هو عدم ملاحظة الغير
والشعور به بحسب الاعم لا لزوم التغير ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد الا
ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب
منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين
من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبه المذكورة لنفي العلم مطلقا
قوله والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات
على وجه كونها جزئيات من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال

حاد
المعلوم
اي
في ذاته

وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيتعلق بها تعقل يوجد كلي لا يختلف ولا يتغير فالله تعالى يعلم بجميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل اللازم لغيره بحسب الماضي والحال والمستقبل بل علما
ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس تتحرك
كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في برج الحمل مثلا وهذا العلم
ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس فيه علم كان وكائن ويكون بل هو حاضر عنده
ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء
الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا بالعلم بغيره وقال الامام ان الفلاسفة اصولهم ان الجزئي
ان كان متغيرا او متشكلا امتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم
وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام السماوية الفلكية فانها متشكلة
وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة
فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات
المجردات فلا يستحيل ان يتعلق العلم بها على ما تقرره الحكماء من انه عالم بذاته التي هو مبدأ
للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم
ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم
ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل
لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على
القديم محال والجواب انا لا نسلم ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق
عما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير
كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول والاسماء ونحوها
الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح على القواعد الشرعية
دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام هو انه
لا يعلم شيئا من المتغيرات ولذلك ينفوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل
وفي غير المتغيرة بدليل آخر وان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات
على وجه الجزئية اقتصر الجمهور على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة
ذات اضافة وتغير الاضافات لا يوجب تغير المضاف كالقديم المتصف بانه قبل الحادث

اذا لم

اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وكذا لو كان العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة
لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات والجواب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى
بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا
واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف
فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف
علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير
الاضافة او لا شيء يتغير الاضافة وتغير المضاف اليه ولهذا وضحوا هذا المدعى بان العلم
لو تغير بتغير المعلوم لكثر بتكثره ضرورة فيلزم تكثر الصفات بل لا تغاير بها بحسب
اسامي المعلومات وقالوا ان العلم صفة يتجلى بها المعلومات عند اثرها كمرآة تنكشف
بها الصور ولا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة تعرض
لها اضافات وتعلقات كما تعرض للانسان ان يجلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا ورد بانه انما يتم على القول بكون
العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلذا رده ابو الحسين البصري
بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد
الى الغد بسبب شغل حسن لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان
العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل
لم يكن نفسه حاصل بل الحاصل ان العلم بانه دخل علم ما ليس متولد من العلم بانه سيدخل غدا
ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه عدم
الوصول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة
الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له
وكذا المشروط باحد المتنافيين تغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البلد لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا
علم انه قدم من غير سابقة علم بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة
او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من يسلم تغاير العلمين ويمنع تغيرهما
وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت

تعلقات مجملات ازلية بان لا يشعر اصلا بانه في يوم الجمعة يعلم وصوله في يوم السبت وفي يوم السبت
يعلم عدم وصوله في الجمعة بانه الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بانه
سيوجد وبعد الوجود لا يمكن وبهذا يعاوت ومنتفي لا يقدح في الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم
في الازل لا يشعر بوجود العالم فيما لا يزال فان فضل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء
في ان تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود
فيما لا يزال لا يوجد يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا اشعار متعلقه الذي هو النسبة الا تعاليه
اصبت بالمنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد ومن النسبة بحالها واما الحاصل
هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد بنوع من التعلق الثاني والحاصل ان التعلق
بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا يتفاوت بجهلا اصلا فعلم الباري
في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفنائه بعد ذلك ويوم القيمة بعينها
تعلم كذلك من غير تغير اصلا وبهذا الكلام يندفع اعتراض الامام بان الباري اذا اوجد العالم
وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين
اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والرابع قد ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وجودها
ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء
وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد
وذاك قد عدم فانما تحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وما يحمله فذاته يوجب
العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف
الذات بعلوم حادثة متعلقة باضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم
بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام
بان كل صفة تفرض للواجب فلا بد للواجب ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام
ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي فيتوقف ثبوتها او انتفائها
على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر
فيلزم توقف الذات عليه لان المتوقف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك
الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا فمدفوع بانه
الصفة لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون موقوفا عليه كما في وجود زيد

مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بانا نعلم بعض الخلق وجهل بعض
وبان كل احد من المطيع والعاصي يلتجئ الى الله في كشف الظلمات ودفع البليات ولولا انه مما يشهد به
فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بتوسط وقد
اتفق الحكماء على انه عالم بذاته فان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث الرابع
اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله
وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة
مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر
الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات
قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل
وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية
هي كونه تعالى غير مكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي
ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند الجاحظ هو العلم بما في الفعل
من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر
منفصل عنه وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم
والقدرة وسائر الصفات بمنافاته التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل
والترك على الاخر وتنبيه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه
سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر
اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على الارادة وذلك ولا يلزم من علمه
بوقوعه خالا عن ارادته لوقوعه حالا وما تقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم
الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل لا ان الارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات
صور مرسومة تبين قدمها وزيادتها على الذات على ما مر في العلم والقدرة وقد تورد هيهنا
اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء
اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف والوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء

سوم ج

سعلط
مهم جدا

عرج

فتعلقها بالفعل دون الترك او في هذا الوقت دون ما عداه محتاج الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع
الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار
الى مرجح لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا
من وقوع الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل مع تعلق الارادة لا يبقى التمكن
من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار لا ينافيه بل الاختيار
ان الارادة ما لم تتعلق بالايجاد ضرورة فيلزم زوال العدم ووجود الحوادث والجواب انها صفة قد تتعلق
بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها بالحادث
وبهذا اندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم
على ان قديم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله في الازل ايجاد العالم واحداثه
في وقته قد يتشكل بايجاد البرهان الا ان يجعل المراد مقدار الا كخوله في الاعيان فان قيل
نحن نريد وجود الامر الذي هو المراد كالعالم مثلا فانه ما لازم للارادة فيلزم قدمه ولا تكون
مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون للارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم
بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود يصح بل لازم وقد يمنع استحالة
زوال العدم وهو ممنوع على ما سبق من البرهان وقد ثبت ذاته بانه تعلق في الازل ان العالم معدوم
سيوجد وتعلق الحادث لا ينفي ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق او لانك
ان تعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر تعلق ع
في بحث قدرته ومنها حدوثها تشير الى بعض مذاهب المعتزلة منهم من الكرامية ان
ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان
صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور والتسلسل
فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز
ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب
حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته على ان التحالف ولان تلك الشروط اما صفات
للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره في صفاته
وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة لا تقوم بمحل
وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض
لا يقوم الا بمحل بالاتفاق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض

المعتزلة

وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة
قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات
هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على حسب الموجودات مع
الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي تجب وتليق ان يقع كل موجود منها في واحد من
تلك الاوقات فانه لو كان كذلك مقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا
بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور
السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم لغة
باحاطة علم الله تعالى بالكل وانه ليس الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة
الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
هو علمه بها وكونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به
لا يكون مرادا له ولا يخفى ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي
فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالف للنصوص الدالة على ان ارادته متعلقة بشيء
دون شيء وفي وقت دون وقت وانه يريد من العباد ما يشاء منهم قال الله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة والارادة
الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث
يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ولما اعترض على قول النجار بانه يلزم
كون الجماد مريدا اذ ليس بمكره ولا ساه اجاب بانه يريد بذلك ارادة الله وذهب كثير من المعتزلة
الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي
سواء في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم
او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى
الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة
تعقل للمريد قطعا وانا قائل بان فلان يريد كذا ويكره ذاك ولهذا امتنع بينها وندم
وسبب عليها وتعاقب قال الله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة وقال الله تعالى
منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان عن الداعي لكان للفاعل
شعور به

والامكان وتمثل الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها
نقص وهو على القديم محال وهذا القدر يحتاج الى بيان ان الحياة في تعميم والعمى اضداد للحيوة
والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن
لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما يتشبث به في ذلك
على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بصفة السمع والبصر واذا
صار حيا يتصف بهما ان لم يقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله السمع
والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار
اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل من غير المتصف
بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه
وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الاشتمام والحسن الوجه لان الحي الله في حق
الباري تعالى مما نعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال
في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول
والاذعان فربما يحصل للبعض من بعضها الاطمينان بعض الوجوه دون البعض
او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض
بانه ليس لاستحالة النقص والآفة على الباري سوى الاجماع المستند حجيته
الى الادلة السمعية ولا حاجة الى سوق الاجماع وتمام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى
حيا سميعا بصيرا واي حاجة الى سائر المقدمات التي يكاد يناقش فيها فجوابه المنع
ادعائه ثم بتقدير تسليمه لا يحتاط الاجماع عليه اولا يراه حجة اصلا او لا يعتقد انه لا يصح في مثل
هذا المطالب التمسك بسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون
الباري حيا سميعا بصيرا او بان مع الناس كونه حيا سميعا بصيرا استدلالا فاعلم ان اصحابنا
لم يثبتوا صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان
السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لاستحالة السماع بدون المسموع و
الابصار بدون المبصر قلنا ثم يجوز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات
حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذه الشبهة من قبل المخالف بانه لو كان
سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر
او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا

السمع

ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد شعوره
لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المرجح على الصارف
والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للعبد مجرد ولسان الله كما في قولنا فلان يقدر على كذا او يتمكن
عن كذا فهو لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار فلا يلزم شعوره وان اريد انها اثر له
بطريق القصد والاختيار فلم ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك
لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار
ما يلزمها من الافعال او بحصول الدواعي او بنفي الصوارف او نحو ذلك مما للعبد مدخل فيه واما
المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نم ان لا شعور لنا
بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن
الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة
للداعي اجدر بان تكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور
بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان
العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في
هذا او ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون مسمى لفظ الارادة مغايرا
للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا يسع ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع
نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة لذلك
لكان له وجه قال حاصل مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو
مراد له وان لم يكن مرضيا ولا امرا به بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار
والعصاة الطاعة ولا يقع مراده فيقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع
في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة
التعلق بمسئلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت
في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد
اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر
لما مر وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا
بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب له بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة

لكان حسنا والا لزم نطوف الروم ان الحياة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق
او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية
وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه
وليست الحواس الا قوى جسمانية والحواس الالام كون الحي والسميع والبصير عبارات عما
ذكرتم او من وطى السانه فضلا عن الغائب عادة الامر انها في الشاهد عبارات عما ذكرتم
ولا يجب على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله على ما نقل المشهور من مذهب
الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على ما يعلن
السمع اي الحس في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون
مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل
هذا انما يتم لو كان العلم نوعا واحدا اما اذا كان العلم انواعا مختلفة على ما هي تحت العلم فلا
يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة بين الانواع المختلفة بان يتعلق
بالمبصر مثلا بان يحصل بحصول حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه وبان يحصل
حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قوله وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة معنى كونه
تعالى سميعا بصيرا وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات على هذا لا يلزم ثبوت الصفة
الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد واكثرهم
على ان كونه سميعا بصيرا كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات
قوله قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري
تعالى باحكام الادراكات لا بحقيقة الادراك المتعلق بالطعوم وبالروائح والمتعلق
بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك بنفسه ضد ... فما دل على وجوب
وصفه بكونه سميعا والبصير دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس الباري
تعالى عن كونه ... فان من الصفات ما ينبي عن الاتصال تعالى
الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تعرف تميزت نفاحة ثم ادرك
ريحها وكذا اللمس والذوق قوله المبحث السادس انه متكلم تواتر
القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار
الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد سبق الكلام على ذلك بدليل عقلي
على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني

الحي العالم

من الحي العالم القادر نقص واتصافه بضده وان الكلام ... ان يتوقف كونه نقصا
سيما اذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت ولا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ونمنع ان يكون
المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض بالحوادث كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة
او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرية
فتوراة والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة
ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم
من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول
ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالتها وترتب
بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت
ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي
من اسطر الكتابة نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد
والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفا
ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأت الكرامية
ان بعض الشناعات ... من البعض ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا
الى ان المنتظم من الحروف المسموع مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه هو قول الله تعالى لا كلامه
وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله
ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث
والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام
في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه
من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه
في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما القران ما قرأه القارئ وخلقه
الباري

مطلب

وان كان

من الاصوات المتقطعة والحروف المسطرة وذهب الحنابلة الى انه جنس غير الحروف يمتنع سماع
الاصوات وقد يوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح
المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان ومع ميراثه وهو واحد لا يوجد دبار دنا والمصاحف
ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه اسلم من المقدمات القطعية والمشهورة
قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه
من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات
ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية
كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المسطر
من الحروف حادثا والعبرة بكلام الحشوية والكرامية فيبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة
وسوف يتحقق عائدا الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القران سوا وهذا المؤلف
من الحروف الذي هو كلام حسي ولا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم
في قدم النفسي لو ثبت وعلى التحقيق والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو
القران ينبغي ان يحمل ما نقل عن مشايخنا ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر
ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر لنا انا سنتكلم على قدم كلام الله
وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات
مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات البارى
تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المسطر من الحروف والمسموع لانه حادث ضرورة
ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق
تقرير ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى لما سبق فتعين ان يكون
هو المعنى النفسي لا يقال الثالث يطلق اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت وقال اعترض علمه
من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاق حقيقة على المتكلم
بالكلام الحسي لانتفائه لا لانتفائه ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء وتوسلم والقائم
بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم

بلسان

بلسان المصروع وبين مثل الجبائي ان المسطر من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا
كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق من طابع وبنقش الكلام واما لزوم الترتب
في اللفظ والقراءة فلعدم مساعدة الآلة فالقران الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا الاشبه انه يكون
قديما قائما بذات البارى تعالى احتج بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة
وكون المسطر من الحروف والمسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم
سند المنع مما لا يجديه نفعا اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه وبيان الاعراض
السيالة كالمتحرك والمتكلم وتوسلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء
من اجزاء المحل كالساهي والباطر والذايق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء
الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المسطر من الحروف والمسموع لا في الصور
المرتسمة في الخيال والمخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على قيام
الصوت والحروف بذات الله تعالى وهذا مما ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد
الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير
ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي والمعنى الذي يجده
في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس
وحديثها وربما يعترف ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة في الاخبار
والانشاء العلمي الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان طلب النفس هو الارادة
وان قولنا اريد منك هذا الفعل او لا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريد بما قص
وسيأتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده
وذلك عند الاعتذار عن ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة
انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه وارادته
بما امر به لم يكن بعيدا لكن لم يجئ في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزاهد بعض
من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا معنى وجود حقيقة الاخبار والطلب
في الصورتين المذكورتين بل ما هو مجرد الصور امارتها وقريب من ذلك ما قال
امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادته جعل اللفظ
الصادر عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب قائم له

والملائكة لا تراد بل بلفظ عليه تعالى وبالضرورة نعلم ان ما كان بعد انقضاء اللفظ لا يكون قائما ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم انها ليست ترجمة عن اراده جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي به فانه يتعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر قوله تمسكوا بوجهين الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عم حتى للعوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث قوله وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقران ذكر لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تع ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تع انا جعلناه قرانا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تع بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تع انزل القران دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم انزله منها بلسان جبرئيل الى النبي عم شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلت بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون معارضا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحوادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان

التي ع

بمثل

بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النفسي كما يكون اللفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يتحقق الحادث لان القديم لا يدخل ولا ينتهي فان قيل ووقع كلمة كن عقيب الارادة تكون الفاء على ما تعطفه كلمة الفاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شي من حيث وقوعه في سياق النفي معناه اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله تعالى والله الامر ما نوى بعضهم قدمها او لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ولتسلسلت ولتخليص هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد ولا دلالة على حدوث كن قلنا حقيقة ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكثرة الاوقات انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشادي الا ان اقول تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك اذا قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول قوله لا يجوز ان يقال المشهور ان كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تع على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تع لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا اخر بالله تع وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تع بل هو قران مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تع انه لقول رسول كريم او لسان النبي عم لقوله تع نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تع حتى ان ما يقرؤه كل احد منا يكون مثله لا عينه والاصح انه لا يختلف باختلاف المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما تعالى القران المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تع فباعتبار الوجه النوعي وما يقال انه حكاية عن كلام الله تع ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوجه الشخصي وما يقال ان كلام الله ليس حالا في لسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي

واختلف في لفظ القران فقال
قوم خلق الله صورة اللفظ
على اللوح المحفوظ لقوله تع
بل هو قران مجيد في لوح محفوظ
وذهب قوم الى انه لفظ
جبرئيل ع لقوله تع انه لقول
رسول كريم وذهب
اخرون الى انه لفظ النبي عم
لقوله تع نزل به الروح الا
مين على قلبك والمنزل
على القلب هو المعنى فيكون
اللفظ لفظ النبي عم والاول
اظهر واولى بكلام الله
وكونه معجزا لخرق العوف
رنفيح ه

قوله وهذا جواب عما احتج به الاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقرو والمسموع
المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات
والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى
من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة
اي اصوات القاري التي هي من اكسابه يؤمر بها تارة ايجابا وندبا وينهى عنها حينا
وكذا الكتابة اي حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء والمكتوب
في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان
ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات
المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرئيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو
في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي عم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل الذات
الكلام فان قيل ان اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار
تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله قلنا
فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق
خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا
وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد
من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رح والاستاذ ابو اسحق
الاسفراييني قال المشايخ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت
القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى العام بالنفس بعلو ما بواسطة سماع
الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي قوله الثالث أي لان كلامه لو كان
ازليا لزم الكذب احيانا لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل
انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق
وقوع النسبة ولا يتصور المسبوق على الازلي فيلزم الكذب وهو محال اما اولا فبالاجماع
العقلي واما ثانيا فبالاجماع المتواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات

من خبر يوقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه قوله واما ثانيا فلان الكذب نقص
باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز والجهل والعبث قوله واما ثالثا
فلانه لو اتصف الازلي بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لكنا نعلم بالضرورة ان من يعلم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد
هذا الوجه في الكلام المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع
الصدق والكذب الى المعنى واما وجه احالة النقص في كلام المعتزلة لا يتم
الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه
الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب
التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها
عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى
وصدقه وان تصديق النبي عليه السلام بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت ما فيه قوله وقال صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو بعينه قوله وانا اتعجب
من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه
في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ
الحادث دون المعنى القديم قوله الرابع تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار
واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي
والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث
لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان
وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا
التنوع على القدم محال قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع
بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتنوع في نفسه وثانيها وجود المخاطب
انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده في العقل وثالثها ان السفه

او النعت انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر به عدمه اما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم
القيمة اذا خصصنا خطابا به بامة عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق
القياس بعد وجدانهم لو صح خطاب الحاضرين قصدا والمقياس والمعدوم
ضمنا وتعالس من السفه في شيء الكامسنا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور
من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن
الامر الثابت في الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا وذا بعينها الامر
ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم
ليس كذلك اذ لا يطلب بسوية حكمة وغرض وحاصله ان السفه
هو الخالي عن الحكم بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما
لا يزال قوله اي من الوجه الخامس والسادس من عكس المعتزلة
ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزا لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه ولما احتج مكالمة موسى عم بالطور بل امتنع ازلا وابدا واللازم باطل
اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فتعلق الامر بتعلق زيد مثلا بعد بلوغه
وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى حينا في الطور على انك اذا حققت
فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وهذا الحج الجواب عن الوجه
السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون ما مامورا منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا وهذا الرامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لكن
الفعل الحسه صحح تعلق الامر بما تعلق به النهي وبالعكس قوله جاء المذهب
ان كلامه الازلي واحد وقال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شامن
الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام

الرازي

الرازي شرط الاول حجر ومرجح التوالي انه لان الامر بالشيء احيانا باستحقاق فاعله الثواب
وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا العكس وضعفه ظ لان ذلك لازم الامر
والنهي لا حقيقتهما والآمدي ذكره امام الحرمين في ثبوت الكلام انما هو يصح
دون الفعل ولم يتردد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمنع
التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد بل حكموا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات
كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا حقق
فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد
لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك
في القدرة قوله المبحث السابع في صفات يختلف فيها اهل الحق القائلون
بالصفات الازلية زعم بعض الظاهرين انه لا صفة لله وراء السبعة المذكورة
لوجهين الاول انه لا دليل عليه وعدم الدليل يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين والثاني انهما
انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة
اخرى لعرفها ماهية العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق
الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا دلالة لهما
لا دلالة على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فلعل ادراك
ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس
الشرع طريقا قويا وصراطا مستقيما من الصفات المختلف فيها البقاء
اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة ولابد
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس السلوب والاضافات
وهو ظ وليس هو عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد كالاعراض
بيان البقاء وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجهين
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث
انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيهما ان الواجب لو كان باقيا
بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة اي ما بالذات لا يزول ابدا واذا قام البقاء بصفة بها
الوجود في الزمان الثاني كان لدور ولم يكن محالا لانه يؤول الى ان الواجب موجود

احتلف فيها السبط علمه

اسباعه

ولا يبقى

والعلم على ع

والرهان الثاني لا يسوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم الا افتقار صفة
الى صفة اخرى تستاثر من الذات لا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم الحق
وليس بشي لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فامتناعه الى امر سوى الذات
سامي الوجوب بالذات وثانيهما ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لافتقر فان افتقر
صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل على الرهان الثاني على الاول
وان افتقر الذات الى البقاء مع افتقار البقاء اليه كان الواجب هو البقاء لا
الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل يعق تحققهما معا كما ذكره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجبان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا
عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شي لا افتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل
اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا ويدفع الى ما فرض من
عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري
ورابعها ان البقاء لو كان صفة زايدة على الذات فاعدمه كانت باقية
بالضرورة فح فان كان لها بقاء تسلسل الكلام اليه ويلزم اتصافه بقيام
المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وهو باطل
وان قيل هو باق بالبقاء الاول لبقاء نفسه لا زايد عليه قلنا
فح يجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة
البقاء كوجود الوجود على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة
وغيرهما على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء
الباري تع او علمه او قدرته نفس ذاته مع كما مر في اثبات الصفات بخلاف
كون البقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك
فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا سائر
الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لا يعلم كما احد وللقوم في
التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الله تعالى
باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم الخ وفساده بين لان
كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب

الح

الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء
واوضحه الاصفهاني بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع القائم بلا ابقاء
وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باق ببقاء هو نفسها
فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا
وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم
كونه عالما وهذا كما ان الحركة كائن في المكان يكون بحصته ويكون عليه ضرورة
تحقق هذا الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن يكون هو نفسه لا زائد
عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقائه بقاء للذات
ليلزم كونه عالما باقيا بشي واحد فان قيل بعد لزوم كون الذات عالما بما هو
بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلت المحال ان يكون الشي عالما
بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم الذات وليس بقاء له والبقاء
بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه
فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه فاورد تعذر بين كيفية الى غير ذلك
ايعني ما هو راي المعتزلة قلت لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم
المساوات وبه يعلى هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز
ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت كون بقاء الذات صفة زائدة فان قيل
الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات
قلت خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لمانع اوجب الله للاشعري
ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم التمايز بين الذات والصفات
بخلاف الجوهر مع اعراضه فلا لم يكن بقائه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها
ليست عين الذات فليست غيرها ايضا ولكن امتنع اتصاف الشي بصفة قائمة
بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفسه وكل الشي الا ما الاعتراض بانه لو كانت
الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلم فاورد تعذر به الى غير ذلك
فليس بشي لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف
كونه قادرا ومنها التكوين استند القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي
واتباعهم نسبوه الى قدماء بهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري
حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي لنا الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق
اشارة الى هذا فرقوا باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطبقوا

فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تكوين الاشيا لاوقاتها وتخرج من العدم
الى الوجود فيما لا يزال ليست بعين القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما
هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته
على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا يستلزم ازلية
المخلوق لانه لما كان ذا اضافة الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا
من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شي ولم يكن كالضرب بلا مضروب
والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها
قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي
انما تؤثر بالفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة فاما بالنظر الى نفسها
وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك لا يكون الا جائز التاثير
فلهذا لا يلزم وجوب جميع المقدورات وبما ذكرنا من ان القدرة جائز التاثير وانما تجب
بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي سموها التكوين يكون تاثيرها اي النظر
الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة واما على سبيل الوجوب فلا يكون
الواجب مختارا الى وجوبها وبه اعترض صاحب التلخيص ان الوجوب
اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه اذا اراد خلق شي من مقدوراته كان حصول
ذلك الشي منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه
على سبيل الجواز قوله وما نقل عن الاشعري ان الفاعل بعض الاثر والتكوين نفس
المكون وهو ابطاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي
يعرفه كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق بحيث
لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق
بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشي
اذا اثر في شي واوجده بعدما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير
واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق
ذلك في الامور العامة قوله ومنها القديم انه ابن سعيد صفة بها كون الباري
قديما واسبق الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس على ذلك
دليل يعول عليه واسبق العاطي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم

قد استدرج

الانعام على العباد والارادة
الانعام علم المنع
الغرض الانعام
الانعام والرد

في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات
الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل
والترك واقترانها بارادته والقدح في اثباته ان الباري مكون الاشيا اجماعا وهو يقتضي
صفة التكوين محال كالعالم بلا علم والايذان بكون ازليته لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ثم يختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا
والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب
بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة واما التاثير والايجاد ونحو ذلك
بل هو معنى تعقلي يحصل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة
القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى ممدوح في كلامه
الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم يكن الخلق والتصوير في الازل بل فيما
لا يزال لكان ذلك مدحا من الله تعالى لنفسه بما ليس فيه وهو لزوم النقص بعد الكمال
بعد خلوه عنها وهو على محال واجيب بانه كالمدح بقوله يسبح له ما في السموات
وما في الارض وبقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك
ان ذلك باعتبار ما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشي في الازل
لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث
يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال وله من صفات الكمال وثانيها
ان الاشاعرة يقولون في قوله انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
انه قد جرت العادة الالهية بان يكون الاشيا لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن
ولا يعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه يعود الى صفة الكلام ولا يعني
اولى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بالمعنى كالعلم
والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها
في الازل لكان نقصا وهو على محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه
في الازل ولا يسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه
ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين احدهما انه لا يعقل من
التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره
القائلون بالتكوين الازلي ولا شك في انه اضافة يقتضيها العقل من نسبة
المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان
ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر

مطلب مهم
ان التكوين مغاير للقدرة
ونقول فيان التكوين مغاير
للقدرة ان القدرة مؤثرة
في امكان الشي فقط لا في
وجوده والتكوين مؤثر في
وجوده فان متعلق القدرة
قبل الوجود اصالة ومتعلق
التكوين بعد وجود النية لظهور
هذا الفرق تبين فساد
جعل التكوين عين القدرة
كما فعله قدماء الاشاعرة
فجعلهم متاخروهم داخلا
تحت القدرة مع الارادة
مجموعين ونحن نقول الا انه
في انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون

فاما

وروي عن الامام مالك رحمه الله قال له رجل يا ابا عبد الله هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيمة فقال لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال الشافعي في هذه الاية دلالة على ان اولياء الله يرون الله يوم القيمة
وقال الامام احمد بن حنبل ان الله تعالى يرى في الاخرة ولا يرى في الدنيا

قوله ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على حقايقها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تع يد الله مغلولة وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تع ويبقى وجه ربك والعين في قوله تع ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله تع واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق ادم عم بها تلطيف المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص ادم عم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري في المكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية تعالى يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص

قوله الفصل الرابع في احواله من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وقسم الاول في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تع يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان والالحان جسما وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما وعن ذلك على او لا ارتفاع للمحل العين في جواز الانكشاف التام العلمي والتنافي امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وحالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاول ونسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تع منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا وتم يكتفوا

ان يقع

بما تعالى الاصلح التي سيما بما ورد به الشرع فالامكان ما لم يقم على امتناعه برهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان عدم الامكان في معالم النظر والاستدلال لا بد من المناطين والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان انما يتمسكون لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عم طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما تثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل في وقوعه لما من المعقول قوله تع حكاية رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال به من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عم واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بامتناعه وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري لانها انه على حد والمضاف والمعنى ارني من ايتك انظر الى ايتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تع بالاجماع من المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الاية والعلامة كيف وموسى عالم به وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واصطفيه من غير تمام ما كثرة ما تعظم طلب العلم الضروري وانه كان الجبل اعظم ايه من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية وانهما الاية اما من عبد اجرها كان الحل المستوار فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وانها الرؤية المعبر عنها بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد للامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا او صلت بالى سهو او ما اول بان النظر مع الرؤية متصلة وصلتها والاولى على الاية وصل الرؤية بالى الثاني للتحاحط واياعدا ان موسى عم انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى وبطلانه اظهر فكيف ينسب ما يعلم السفهاء امتناعه الى موسى عم وما مع يتلفظ به الظاهر حيث لم يقل لن نريهم ينظرون اليك فكيف لا اذا ولا ان يجوز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد

كلامه

وبعيد البطلان الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ردّ عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل عاتبه الاخبار بعدم الوقوع
واما ثالثا فلانهم لصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عم لا لطلبهم الباطل واما
رابعا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه لكفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلبها وسابقين لما جرت من الاحوال والاهوال والالم بعد الطلب والجواب
لانهم وان سمعوا الجواب هو الخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا استحالة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام
واصرار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب عن الله تعالى ليكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق وثانيها انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان بل كافرين بل سائلين
او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى
الرؤية الى نفسه وبهم لئلا يسئلهم عذر ولا يقولوا لموسى انا لنعمه لراه لعلق [illegible]
وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا
موسى ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله واما الحاضرون فهم
السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع
الرؤية ولا قابلين للسؤال بحضرتهم على تعذر امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا
السائلين ولا شك انهم احالم يعلقوا من موسى عم ثابتين بالجواب ثم ان السبعين
اولى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل
العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان
هذا لا يصح ان يكون بطريق طلب الحكم الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس
ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر
العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب
العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال وخطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا
للحق كالمجترئ على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تعبير وتلطيف للمعاني
والتعبير عن جهل النبي عليه السلام بما يجوز عليه وما لا يجوز عليه او قصور في المعرفة من
جنانة المعتزلة بعقولنا بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذا الاعتراض
على قانون المناظرة بانا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية وعلامة
ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم

جنانة الدهن نقله مكانه الردي من كلرع نحلة

اورناه

اور زيادة الطمأنينة العلت وكونه يسلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل
فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه
احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا
بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ
والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الحركة
الذاتي لا يزول او لا نزاع في جعله دكا فانه لا ينافي حصول كذا الا ممنوع ليكون كذا واما
الممتنع اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس
واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن
ليس هو المعلق عليه وان اريد المعقد بالمعية فممنوع فان قيل هذا الحكم
الاعم وهو الامكان الذاتي مسلم والاخص وهو الاستقبالي فلنا العموم والخصوص
بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي يمكن ابدا وقد يقال في الجواب
انما علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد وهو ممكن في نفسه ويرد عليه
انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار
الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدلالة الفاء وان قلنا يرد السكون
السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
قلنا ذلك الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي
فمعناه ما تجعل علة لعلة واثر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل شرطا ملزوم لما علق
عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان
انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان قصدا او لم يقصد
وثالثها انها لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل
فاستعمل اذا للتساوي الازمنة فكانت محالا وغلا في غاية الفساد ورابعها
ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وقوع المشروط
لشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها
على الاقناط وجرى الكلام على القرائن وقد يقال ان في الآية وجوها اخرى
من الاستدلال احدها انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو
مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واحتاط السائلون والا فانه ليس معنى التجلي

للحيل انه خطر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحس والرؤية فرآه على ما حكى
ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر ولهذا تمسك المتقدمون من اهل
السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة
كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض
منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر مجتمعة انه عرض
وذلك بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء
من الاعراض وقد يستدل على رؤية العرض بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع
من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من
غير ان نعرض شيء منها بالة الا انصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية يتحقق
عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون
تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين
وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث لا يصلح لها
لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم واعتباري محض او عن الوجود
بعد العدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره
فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه بعضها يندفع بما ذكرنا
بما دل عليه كلام الامام الخامس من ان المراد بالعلة هاهنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر
في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر
اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري
ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة
الثاني انه لا حصر للمشترك فيما ذكرتم من الحدوث والوجود فان الامكان ايضا
مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم يتصف بالامكان
فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل
صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين
مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه
اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية

ل

بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من
غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو من خصوصيته لاحدهما
ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة
بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل
الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها
وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التي بها الافتراق وهذا معنى كون صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع
ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين
الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية
شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي
له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك نعم شرطه
او المانع انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول
منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء حقيقته ولا خفاء في ان علي ح
حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس
وجوابه ما مر في بحث الوجود على انه لا امر ان الاعتراض يرد على الاشعري القائل
بما جاء به كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية داخ
فاشتراكه ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادات وانواع الادراكات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق
بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك فما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية
فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى
الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو ممتنع والجواب انها امر اعتباري
محض لا يقتضي علة او ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية
سلمنا لكن الحدوث يصلح لها علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع
تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي
والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة هاهنا

الامام

متعلق الرؤية بكون المرئي من كل شيء وجهة وقال الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من الشرع ان المرئي هو الوجوه فقط وانها الابصار لاختلاف الحيلولات بل تعلقها بالرؤية
وهذه مناكير لا نرتضيها بل الوجوه علة الصحيح كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله
وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها حتى روي
حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية
او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما المجاز
عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة
لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحسب المتحقق والجواب
لشهادة العرف فانه يفهم التحرز عن الاجمال ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر
ادعاء بعد ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر على عظم جلاله
كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست
حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجي بمعنى الانتظار
كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وقوله
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس
بمعنى الرؤية ولا ملزوما لانفكاكه عنها لاتصافه بما لا تتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار
والرضى والتحير والذل والخشوع والتخفف مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى
الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن
عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها
على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا
احتمالات تدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية لبيان
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم
النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر وقولكم

النظر

والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
الى بمعنى النعمة لم يسمع في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند
تعلق النظرية والتزام حمل الآية عليه احرص الحمل السعيد في القرن الاول والثاني
بل جمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار الى الوضع
الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لجواز ان تحمل على تقليب
الحدقة بما يلائم المقام واما اعتبار حذف المضاف عن الخصم او المجاز
المشهور الى الحذف الذي لا يظهر قرينة تعين المحذوف فمما حذا الكلام
في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالاية والمتقصي عنها
من قبل اهل الحق مذكورة في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه لا يفيد
القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حقر الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه للذين احسنوا الحسنى
وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد به الخبر
كما سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل
فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه
على انها اجل من ان يعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات واما النص من السنة فقوله
عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي
عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى
وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان
لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هو الموعود الم يثقل موازيننا
ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى
اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول
الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من نوع
من ائمة الحديث الا انها آحاد قوله تمسك المخالف بوجوه نقلية لشبهة عقلية
وسمعية بعضها لنفي صحة الرؤية وبعضها لنفي وقوعها فالعقلية اقواها شبهة الاولى شبهة المقابلة

وعلى انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة
والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها
المقابلة للرائي حقيقة لا امالة الصورة كما توهم هلا يدعون في لزوم المقابلة الضرورة
وبعدعون على ذلك وجوها من الاستدلال منها انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز
ومتوهم ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان
اما في الكل او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيها
اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيها ولا خارجا لاستحالة المقابلة ولكان المرئي اما كله
فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا ومدا تخلاف العلم فانه
انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما
على ما وهي الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان
رؤية المومنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه
فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة اما على التعاقب فمع استوائهم في سلامة
الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شي آخر
مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك
واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية
وحدوث غلبة الشعاع احد المرئيين انما يعقل في الاجسام والجواب ان الروط المقابلة
والجهة ممنوع واما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شي شاء
ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد
فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة
فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وعدا هو المراد بالرؤية بلا كيف يعني خلوها
عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا يعني
خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يتوهمه ارباب
الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد وكسب من اكسابه فبالضرورة
يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له
كيفية من الكيفيات نعم نحو ان تعالى برا عنا انما نقول هذا النوع من الرؤية
لا في الرؤية الحالية انما بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري قوله الثاني انه الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي

ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي
على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا
امر ما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو
في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظ واما على تقدير
اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قوله الثالث الشبهة
الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا
والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني
بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم
انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشي جائز الرؤية لان
المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة
الحجاب الكثيف والشعاع الغالب لضوء العين انما تشترط في الشاهد
اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا
وطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة
فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والسفسطة المذكورة ليست لرؤيته بل العاقبة
بشرط لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه
عند العقل بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها
من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق ونحو
ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله
من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل به لكن سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط
المذكورة في الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون
الرؤيتان مختلفتين في الماهية في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة
نوع ادراك في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الزمان ثم لا يخفى ضعف
ما ذكره بعض المعتزلة من ان العكس اعني الدعوى ثم كانت بينا مثلين لزم تساويهما
في الاحكام والاحكام واللوازم والشروط والموانع يجب ان يكون منحصرة فيما ذكرنا
للدوران العقلي ولانه لو اشتمل على ما شرعا او معرونا بحجة ما ذكر

الجهات

فتختلعان

والاجوبة

وان الشروط

من الشرائط واسعاء المواتع الا انه لا نرى لانتفاء شرط او لتحقق مانع عن ذلك فنحن نقطع
ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وبنائه
على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من الاجزاء الا تتجزأ انا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة
فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات
الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشروط المذكورة في الحالين
فعلمنا اختصاص حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء
شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول لا يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام
الاخرى اليها وهو ظاهر واجيب عن الاول بمنع التساوي بان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من
الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم قوله الرابع تمسك في الشبهة
السمعية واعوانا بقوله لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك
البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الالة والادراك بالبصر هو
الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما يثبت بها حقا النقل عن ائمة اللغة والتتبع
لموارد الاستعمال والعطف بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر مثل ادركته ببصري
وما رايته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال
الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال الجمع كان ان الجمع للعموم وقد دخل
النفي عليه فيفيد سلب العموم وهو لا يشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب
وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه
لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب
العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب
كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذا كل صريح
كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور
ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبر النسبة الى الكل اولا ثم نفيت
فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب

مايلزمها

وبجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق بالاجماع

وكذلك جميع العموم صح ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي القيد وقد يكون
لقيد النفي مثل ما ضربته تأديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له
اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاء في راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية
وما جاء مستطيعا اي ترك المجيء مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل ينبني ان النكرة
في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل الا بالنفي مثل قولنا الاتي من
لا احسن الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة
اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي
مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت
وكذا ما الليل بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق
النهي قد يكون قيد المنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون للنهي اي طلب
الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل ما انتم عوملتم لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا
ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله اتخذ لاختصاص الانكار
دون العكس واخذ بمعنى في الاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا
لمضمون الجزاء قد يكون سببا لمضمون الاخبارية والاعلام كقوله وما بكم من نعمة
فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد الشرط فقد يكون قيد الطلب مثل صل
لانها بريضه وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب
التنبه له والمحافظة عليه ولم يتنبه العموم على ما سعى هذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا
فيقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال
حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى
وتانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالاية السابقة ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد
المدح مدرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على
الله محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار
وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان المدح وما به التمدح يدوم
في الدنيا والاخرة ولا يزول واجيب بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات
والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول كحدوثها والرؤية من هذا القبيل
فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فعامته الظهور
والرجحان ولو سلم انما يعم في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك

التراب الكلام ... وقد غرز ... النقل يعزز ...

بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقة الادراك النيل والوصول مع حصول امر ادركت فلانا
اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح
ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفي الاحاطة
من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وقد يستدل
بان يقولنا ادركت العين بصري وما رايته فيما فصلناه بعد ما ذكرنا الا ما ذكروا وتكلم
عن ائمة اللغة اقترانه فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته
وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا
كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار
فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما ما ذكرتم فالتمدح بتنزهه
عن سمات الحدوث والنقصان في الحدود والنهايات فادراك الابصار
بمعنى نفي رؤيته ايانا او علمنا بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وقالوا ان المنفي
ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين فلا دلالة على نفيه
وهذا مسلك الاشعري في تضعيفه طريق الاستدلال وقالوا ان جميع الاشياء كذلك
او المراد ان الاشياء انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك ولا فائدة
اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه مدحا وبيانا للتنزه الباري تعالى عن الجهة والاستدلال بنفي
الرؤية بالمعنى المتنازع فيه قوله بل ربما يلزم جوازها ابتناء على ما ذكرنا ان الاحتجاج
بالاية على جواز الرؤية وتقرير المطلوب منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي
جوازها للمكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء الا امتناعها كالمعدوم
حسب ان والامتناع لم في ذلك واعترض بان ذلك العزائم عما هو تمحل
الممادح والكمال لا يستدعي الوجوه وانما الموصوف بصفة نفي الرؤية التي هي
من صفات الخلق وسمات النقص ان لم يره واجب بانه لا تمدح
في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات لا يرى كالاصوات والطعوم
والروائح وغيرها واعترض بان هذا الاعتراض على الحكم بحسب جعل
متعلق الرؤية هو الوجود وجوز رؤيته كل موجود حتى بان يلك
الاعراض ولئن كانت خارجة عن الرؤية الا انها موسومة بامارات الحدوث وسمات
النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة

قدمه وكماله واحتج بعد صحة نفي الرؤية في اثبات الكلام بنفي سمات الحدوث والزوال المشتمل
على اثبات العظمة والجلال عز قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف
الخبير فدل على جواز الرؤية ليصح نفيها مدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود
الحال الكونه الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال مدح له فاعترض
بانه يجب ان لا يزول ولا يرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك
انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفة الفعل
لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال
المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل لذلك نقص في العدم ولا نقص في الذات وفيه نظر
هذا على راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحصل جعل هذا التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته
بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار واجاب
بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده
ونهاياته فالتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية واتصافه بامارات الحدوث وسمات
النقص اذ لا مدح في نفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم
ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حده وبعضه كالاصوات والروائح والطعوم
واعلم ان التمسك بهذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله
وهو يدرك الابصار مدحا على حدة لا ان يكون المجموع مدحا واحدا فليتامل قوله
الخامس تمسك بانه لما سمعت السمعية تقريره ان الله تعالى خاطب موسى عند سؤاله
الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون
نصا في ان موسى عم لا يراه في الجنة على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان
الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم ير موسى عم لم ير غيره اجماعا والجواب
ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد
وان ثبت بحسب لا يمنع الا امكان لكن لا يتم حاله الكلام على عموم الاوقات لا انتفاء
ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة له في العمليات لا سيما مع ظهور قرينة الخطاب
وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صح بالعموم وجب الحمل
على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة قوله السادس قوله وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
سيقت الاية لبيان ان تراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى يكشف في عرتك الحالة

بتنعم

دبت دبيبا وكل ماشي على الارض دابة ودبيب صحاح

درج الرجل والضب درجانا ودرجانا اي مشى صحاح

البية

الخلاف ط

لا عبرة للظهور في العلميات

روي عن عائشة رضي الله عنها من قال ان محمدا رأى ربه فقد كذب وعن ابن عباس ... ان عليه الصلوة والسلام قال رأيت ربي ... كان تلك الرؤية في الدنيا او الآخرة يعني ليلة المعراج وعن ابن عباس رضي الله عنه ان الله اصطفى ابرهيم بالخلة وموسى بالكلام ومحمدا بالرؤية

ويدل عليه انهم قالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر
اليه موسى ونزلت وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اي كلاما خفيا يسمع في المنام و
بالالهام او من وراء حجاب كما كان لموسى او يرسل ملكا كما هو شأن اكثر
حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكلم الله البشر
والتكلم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها مع ان يحمل على حال الصحو جعل
قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسيما له ولا معنى له سوى كونه بدون الرؤية فسلا
يحال من احتجب لو سلم فلا دلالة على نفي الرؤية ونزولها في ذلك يحمل على نفي الرؤية
في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا
نصب على المصدر او من وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب عطف
على وحيا ناصبا ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال

الرؤية

على وحيا او يرسل عطف

قوله السابع تعيين ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو
جازت رؤيته لكان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق
الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب
مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
على ما هو من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك
وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن
او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا
وان كانت ممكنة وما قال به بعض من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور
على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي
واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف قوله ثم
اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته تعالى فالجمهور على الاقتضا
ودليل الوجود يصحح رؤية كل موجود الا انه لا يدل على الوقوع وكذا ادراكه
بسائر الحواس اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس

هو العلم

هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما ومذوقا وملموسا لاختصاص ذلك
بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال
بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك كما في صورة
قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك
انواع الادراك الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا تستلزمها بل يمكن ان تحصل
بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكن لا خبر
بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية قوله المبحث
الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى عز وجل للبشر اي معرفة ذاته بكنه الحقيقة
فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول
جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلمه البشر
هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن
في الخارج والصفات بمعنى حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد
ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك والاضافات بمعنى انه خالق و
رازق ونحوهما فلان ذلك ليس بعلم بحقيقة الذات لا يقال الموصوف بهذه الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به لا يعقل مدلولا الى ان معنى الموصوف بالتصديق العلم
بانه موصوف ليس بمعدوم ولا التصور بوجه الخاص بحقيقته وكذا الكلام
في الصفات وثانيهما ان الذات المخصوصة من حيث خصوصيته يمنع تصورها الشركة
ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في شأن التوحيد اي نفي الشركة
الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي لا يمنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص
الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين اما الاول فان معلوم كل احد
من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال
على الاول ان من جملة ما علم منه الوجود انه بادلتها القاطعة مع اعتبار ذلك
لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا مما
لا يمنع بمجرد تصوره الصدق على كثيرين وان كان الفرض محالا ثم تحقيق ان يقال سوصه
الكلام في حقيقة الواجب الخصوصية والذي يقول القائلين بامتناع المعلومية
يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم

لا يفيد الحقيقة لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومة
يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود بحيث فعله قادرا عالما حيا
بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اختار الملاحدة من المعتزلة فقالوا انا نعلم
ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية
ويليق السؤال بها الى ضرار حيث قال ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو رؤي
لرؤي عليها وهي قدر ماهيته اي خلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك كون
تلك الماهية والخاصية وحتى روى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انكر اصحابه هذه
الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو
يعني اي جنس هو ونعلم بخلاف الالهيات والله منزه عن الجنس لان كل ذي
جنس مماثل لجنسه ومتجنس من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره
بعضهم بانه نعلم نفسه بما هو لا الا كل ولا الخبر ونحن نعلمه بالدليل وخبر من
يعلم الشيء بالمشاهدة نعلم ما لا يعلمه من لا اشاهده وليس هنالك شيء هو الماهية
يلزم التشبيه وكان الحنفية يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصية
كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن برهان ونحن نعلم بعد رؤيته في الجنة
فهي تردد واحتراز عن التشبيه قوله لم يتوقف الخ اي جواب السؤال
القائلين بوقوع العلم بحقيقته بحقيقتها بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والنعوت
والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره بما من حيث احد يحكموا عليه
وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والجواب بانا نحكم
حقيقته غير معلومة اصلا لكنها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم
بانها معلومة او ليست بمعلومة واما ما كان بسبب الخط وتعدد الجواب
انها معلومة بحسب هذا المفهوم اي كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا
من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام
فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات قوله واما الجواز بحسب العقل فيه
في امتناع العلم بحقيقته لوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم
في النفس اي ماهية الكلية المنتزعة من الموجود العيني بحذف المشخصات
بحيث لو وجد كانت ذلك الشيء ونسبة الى الواجب ماهية كلية
معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب

المأخوذة
معقولا على تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كليا او بطل التوحيد واجيب
بانا لا نم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا نم ان العلم بالواجب ولا علم
الواجب في لو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصورة المأخوذة
منه والمخل بالتشخص امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق
الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة
وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس
والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة
والكلام واجيب بانا لا نم انحصار طرق التصور فيما ذكر لجواز ان يحصل بالالهام
او يخلق الله العلم الضروري بالكسب او يتصور بالالهام من
للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم
تصور الحقيقة فقد يفضي اليه كما يتفق فصل الفصل
الخامس في افعاله وفيه مباحث اولها في خلق افعال العباد يعني انه
هل من جملة افعاله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء
مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل
انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا
هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا يحتاج في هذا المعنى
على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق والمجالس
حمقا وجهلا على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا
يظهر ان تشبثهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد
لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير البحث
على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة
بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا
باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد والاتفاق
للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق
القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اسند الله
في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين
على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي

وسمع بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار
وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصواب ما هو بالعكس اي القدرة
واما بالعكس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب ولهذا لا ينافي الاختيار
ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان مذهب المعتزلة والحكماء جميعا تعم
ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين
ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام
فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به وبين ما لا تتعلق فان تعلق
الصفة بشيء لا تستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بالفعل فالقدرة
الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ
على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم
كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب العهد باجماع السلف على انه لا خالق
الا الله وتجرأ المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد
ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية
واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير موثرة فيه واما الاستاذ فان
اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت
مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قررنا البعض فقريب من الحق
وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فقط بطل لما سبق وكذا الجبر المطلق
وهو ان افعال الحيوانات عندهم كحركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها
لا ايجادا ولا كسبا وذلك لانا نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش
وحركة الماشي وهو الكلام من الكسب والقدرة لكن لا ابدا ولا من سان
نفي الكسب فيما لا يعلم انه اسم بلا مسمى وانكره بعض اهل السنة بانا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة
ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض
كالسقوط فسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان نعرف حقيقته وقال
الامام الرازي معنى صحة تحصيل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة

لعبد

والقتل

والقتل مثلا كلاهما حركة وتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة
بالكسب وقريب من ذلك ما قال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب
وفيه بطلان الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى
كسبا للعبد بخلاف ما لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يخلق
بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها
وجود امر حقيقي الاضافي الذي يحب من العبد ولا يحب عنه وجود الامر يكون
الكسب وهذا ما قالوا ان ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته
فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية
حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بعضه واراده قبيح بخلاف خلق القبيح فانه
لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وتحقيق الكلام ما اشار اليه
الامام حجة الاسلام ونحوه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله
بالدليل وجب الاقتصار في الاعتقاد على انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة
تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل
متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع اخر من التعلق فحركة العبد
باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى
خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف
للعبد وليس بكسب له ثم لنا عقليات وسمعيات ثم استدل على كون فعل
العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية
ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل
العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع
المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد سبق امتناعه في بحث العلل فان قيل
اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له تعالى وحصوله بقدرته وجواز
تاثيره فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها بالفعل قلنا جواز وقوعه
بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز الجمع وهو ممتنع وفيه نظر ومن تلفيقات
الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب
ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له

العبد
وقيل
فالامر
بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته
والعصمة عن الاسراف والتقتير وذلك مقصد في النفقة
نوعا

لا يصلح سببا لوجود شيء بمعنى ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد
والسبب في جميع الممكنات فيلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون
ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا
بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع
بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة العبد وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين
بل ترجيح المرجوح لان قدرة العبد اضعف من قدرة الله تعالى واما
ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين واما ان لا يقع
بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يقع الوقوع بهما
الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة العبد لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده
لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا لله تعالى وهو محال واذا وجد
الله تعالى بقدرته فانه يكون بقدرة العبد لا محالة **وجه** الثاني انه الوجه الثاني من الوجوه
العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما
الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع
وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم وكظهور
من الملازمة يشتمل الخلق بدون العلم بقوله الا يعلم من خلق وتستدل بفاعلية
العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه
افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي
اسرع ما كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها ما كان في تلك الزمان
ولا بالسكنات التي تتخللها تكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك ولا بالحد
الذي لها من وصف السرعة والبطوء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات
والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان
الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل
اعني من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها
تاتي تلك الصور والنقوش **وجه** الثالث لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر

وبطل الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على
الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح
وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدل الترك محض الاتفاق من
غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ننقل الكلام الى صدوره
عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء
او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وتمكنه
من الترك لان الترك لم يحن ووقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان
وقوع الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى
ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل
الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله والمعتزلة
ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان
شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا
وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم
وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف
عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه
ولا تسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار
احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الدواعي
ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة
واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول الاستطاعة والداعية الذي يجب معه الفعل
والترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله كل من عند الله فهذا وما اشبهه
الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة
مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بانه يحدث
الفعل في وقته فلا احتياج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره
بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج
الى دواع مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث

بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه
يجوز للقادر ترجيح المتساوي بل المرجوح بان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للآخر او اضعف منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا اذا علم
لا يكون حينئذ العبد بل محض خلق الله تعالى فيجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه
ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع قوله
الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل
فيجب ما علم الله انه يقع بحيث وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق
العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا
في مكنة العبد على انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى
ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب
ان يقع الشيء بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد
بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاب لكن لا على وجه الاستقلال
والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض
الادلة الى الالزام دون الاتمام ثم يتم نقض الدليل بفعل الباري جل ذكره بانه فيه
مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره وتمكن وجه بان الاختياري ما يكون الفاعل
متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان الارادة والعلم
متعلقان في الازل بوقوعه وجائز ان يتعلق بتركه وليس كذلك لما بعد علم
لتحقق الوجوب والامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة
معا فلا تجدد بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه
لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه لزم ان يكون ذلك الوجوب بسبب
وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم
لانه تابع للمعلوم لا متبوع بل القدرة والارادة واحدهما الجابر فثبت ان الموثر
في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا
لكن النقض مندفع عنه قوله واما المسلك الثاني في الاستدلال على وجوب الفعل
او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله
وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر
لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع
وجوب وقوع ما اراد الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء
قوله الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك

الاختيار ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادته لفعله لا بعده

تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ
الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا ظ لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث
عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع والمانع لكل
من المرادين ليس سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة
واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بلا مرجح
بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى والمفروض
استواؤهما في الاستقلال بالتأثير لا التساوي في القوة والشدة وقد يقرر
الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا التفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون
الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما
يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظ قوله وقد يستدل
للمقصد مبني على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بوجوه منها ان العبد
لو كان قادرا على فعله ايجادا واحداثا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف
اجماعا ووجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابداء كما نطق به
التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض منع امكان
اعادة المعدوم سلمنا لكنه يجوز ان يكون خصوصية الابتداء شرطا او خصوصية
العود مانعا وهو عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف
بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله الآن فعله
حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان
قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض
لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وفي المقدور هو اعطاء الوجود
ولا تفاوت في شيء منهما باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الكاسبة
لانها انما تتعلق بالذوات والاحوال التي تخلقه ومنها ان من فعل العبد الايمان
والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض
والشياطين وكثيرا من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني
واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى
خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واصلح
من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر

تعالى

بل الحكمين بعد ابى الكفر والقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله
وان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله
لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التعريف والتثبيت
لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وكذلك عند من يعده العبد ومنها ان
الامة مجمعون على صحة بل على وجوب حمد الله وشكره تعالى على نعمة الايمان وفي لا يتصور
ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان بكسب العبد مدخل فيه واما الشكر
على مجرد ما سبق من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء اخر

فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا
ثم فان من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات والفضائل والنعم لا الذم
بخلق القبائح وارسال الشر لانه المالك وله الامر كله لا يصح منه خلق القبيح فان قيل
فعندكم الايمان مخلوق الله وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين
النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا
من العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية
والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو عندنا غير مخلوق ومن العبد المعرفة والتصديق
والامتثال والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يحمل عن الكتاب في بيان ما هو
الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك
بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا يقع اثباته في نفسه بمحض الاجماع
لتوقف الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع
بل يعين ان اجماعهم عليه يدل على انه ما لم يعرفه وان لم نعرف على التفصيل
قوله وأما السمعيات فكثيرة جدا فان قيل التمسك بالكتاب والسنة
موقوف على العلم بصدق كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى دلالة المعجزة وهذا
لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه
التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك
مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا
العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات
الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعتزلة القائلين بحجية الكتاب
والسنة المتمسكين بهما في كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد
فلو توقف حجيتهما على ذلك لكان دورا قوله منها ما ورد في معرض المدح جعل

جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض
مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل
او نحو ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
عدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما تعالى نفسه
لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم
بدليل العقل او القطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل من دخل الدار فيكون
بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى
ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو
الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر
فقد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره
تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العباد
وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان
ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا
كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض
والحكمة والمصلحة ولا فان هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه
صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له
بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه الله فليس بقدر وبما اشار اليه من كون
الشيء اسما للموجود او مقيدا بانه اندفع ما قيل انه لا يمكن تفسير الشيء بالمخلوق
على تقدير النصب ايضا اذ لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم
الشيء عليه وبانه لا يتعين فرق بين النصب والرفع ولا بين خلقناه خبرا او صفة
على انه لو سلم انه بعيد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق
له بخلاف الصفة قوله ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت
ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر
ظاهر المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق
ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه
من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات
والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها
بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم
والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك على ما هو الحاصل

اجماع اهل الحق ... لا تعرف على التفصيل

ام جعلوا شركاء بل جعلوا والهمزة للانكار وقوله خلقوا كخلقه صفة لشركاء داخلة في حكم الانكار فتشابه الخلق عليهم خلق الله وخلقهم والمعنى انهم ما اتخذوا لله شركاء خالقين مثله حتى تشابه عليهم الخلق فيقولوا هؤلاء خلقوا كما خلق الله فاستحقوا العبادة كما استحقها ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا يقدرون على ما يقدر عليه الخلق فضلا على ما يقدر عليه الخالق بعد فاضل

جعل ٣

بالمقصود لانفس الانواع الذي من الاعتبارات العقلية الاترى الى مثل يقولون الصلوة يفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات ومن التكلف ما يغفل عنها الجمهور وبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يافكون وقوله تم فاذا هي تلقف ما يافكون مجاز قطعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الانعم عليكم لا لكم حسب اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطب المحل بالمبارع ومنها قوله تع هو الله الخالق البارئ لانه صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع اجمال وخفاء فلذا جعلها نوعا فقوله هو الله الخالق لما يفيد حصر الخالقية في الله اذ لو كان الخالق غيره او موصوفا بالصفات او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة عبر له بان يعلم الخبر ان يكون الحكم عائدا الى الاسم او لا معنى لعقلنا ان هذا المعنى ليس الا هذا المعنى ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تع واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه بما في القلوب من الدواعي والصور والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق سوق اللازم اي العلم مسوق ملزومه اي الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وسوق الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه والاستدلال بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اي خلقه لافعاله بنفي اللازم اي علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فلنستدل بقوله تع هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء لا ينفي خالقا سوى الله على الاطلاق بل يوصف كونه رازقا لهم من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النباتات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تع والذين تدعون من دونه الكفار نفيا ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان الكفار ان يقولوا اخي خلقنا

كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالارادة الاجبار وان اريد الاعلام بجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن يبتني الوجه على ان لا يكون الموصول شاملا الى الاجسام خاصة من هذا القبيل قوله تع الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان حمل على الوجوه يجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير للعاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره والعبد ربما يقع على وجه الخلل على خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا ومنها قوله تع حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة واوقع مفعوله الثاني من افعال العباد وافاد انها بجعل الله وبخلقه والمعتزلة يحملون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنع الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا يحتمل لمثل هذه التاويلات عند المنصف ومنها مثل قوله تع لما يريد فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا ايات تدل على ان الله يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته ومن جملته الايمان وسائر الطاعات فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تع وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر ومنها كل من عند الله فانه اجاب بجملته القائلين ان المطلوب فالظاهر من قوله تع ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تع ومشيته لان منشأ الاحتياج اي الامكان او الحدوث مشترك من الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تع بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون هذا التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد ونوقش في ذلك ومن قوله تع وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اي كل الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله تع وبتكوينه لكونها نعما له ومرادة له ومن قوله تع كتب في قلوبهم الايمان اي الذي اثبت الايمان واوجد في القلوب ومن قوله تع انه هو اضحك وابكى انه اوجد الضحك والبكاء

ومن قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموحد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا
الى الطير مسخرات في جو السما ما يمسكهن الا الله انه الموحد لوقوف الطير في الهوا
مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال ذلك كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما
النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية عدول
عن الظاهر بلا ضرورة مع ما فيها من ابطال دلايلهم القطعية مطلب ومنها ما تواتر الآحاد
الواردة في باب القضا والقدر وكون الكاينات بقدر الله ومشيته وان كانت
احادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم كلها صحاح نقل الثقات
مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ
فمنها ما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال
موسى عليه يا ادم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى اصطفاك
الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين
سنة فحج ادم موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه انه قال رسول الله لا يؤمن عبد
حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن
بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي الله عنهما
انه قال رسول الله كل شي بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة رضي الله عنه
انه قال رسول الله عم ان الله يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عم ما من
قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شا ان يقيمه اقامه وان شا
ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك
وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
كيف يشا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث في هذا الباب
كثيرة مطلب واما المعتزلة القايلون بان افعال العباد بقدرتهم وخلقهم
واحداثهم فاستدلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا
ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد
اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه والاستدلال فانه ربما
يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يعرف
بالضرورة تفرقة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل
والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا لان الاولى

الترتيب المجمل صحاح

امرح

بقدرته

بقدرته واحداثه بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة
بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والانحجام
عنهما اذا اعلم ان في الطعام والما سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث
منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن
مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث
لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا
اذا رمي العاقل يذم الرامي لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام
والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول
دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تحريك الجدار دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته
على تحريكها دونه ولهذا يقصد تحريك الجدار دون الجبل السادس
ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المامور ولهذا يتلطف في استدعا
ذلك الفعل عنه انه يمتنع عما يكرهه من الافعال التي يحذرها المنهي وكذا التمني والتعجب
وغير ذلك فكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان من الوجوه
لا يفيد سوى ان من الافعال ما يستند الى العبد وهو متعلق لقدرته وارادته
واقع بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة
للعبد واقعة على حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته
وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني
والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان يفيد
العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين مع غاية الحذاقة كيف اجترا على هذه
الدعوى ومن اين له وقاحة حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة
وانكار الضروري اما السنية والجبرية فظ واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم
بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول
ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله
لاحدهما دون الآخر على مرجح وذهب الى ان الفعل يتوقف على الداعي ضروري
وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه كما يلزم الفلاسفة عدم كون
العبد موجدا للفعل وفيه ابطال الاصول التي عليها مدار الاعتزال فخاف
من تنبه اصحابه انه رجع من مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري

الطفرة العرفية صحاح
بالجدول اللذ الصغير صحاح

وقع الرحل صار عليل الحفا صحاح

صدور الفعل

يكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا نزاع الا في اعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر
على الداعي ووجوب حصوله عند حصولها الا في العول ان قدرة العبد مؤثرة في وجوب الفعل
وانما النزاع في الاستقلال بالفاعلية واعادة دعوى العلم الضروري في الاول لا في الثاني الا انا نقول لحسن
الاستدلال بالدليل المذكور لا حاجة الى ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل انما يبطل الاستقلال
كما هو مذهب الاشاعرة والامام الحسين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا على فرض الوفاق
لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في الفعل بين ان يامر الله
العبد بان يكون فعلا للداعي وان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الداعي ويمتنع حصوله
عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يبقى
ان يعذب الله العبد عليهما وحينئذ فان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول
ما احدثه الله فيه ولا من فاعل العبث والظلم وفاعل ما يوجب العبث والظلم فمن
اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب
الاعتزال قطعا ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال من الحيلة العول ان
وان مبالغته في دعوى الضرورة فيما كان على سبيل التقية والتلبيس وزعم
بعض الخواص من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الدواعي انا نعلم ان القادر
يفعل مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ولا يعاقب
الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القران مع توفر
الدواعي وارتفاع الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا
لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا بمثله وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص من
الدواعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه
وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فهو ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم
الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا
بارادة العبد ومشيته فهو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق والجزم اما الحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى
لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو ترجيح بالعبث لان
المفروض تساوي الامرين وانما العلم مع اعتقاد الوجوب الا يرى انه
اذا فعل من ان عرف عجز المتحدين تكل لانه خلص دواعيهم فلو قدروا
لاتوا به ومن لا يعتقد الوجوب لا يمكنه الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وعدم الارادة

ومنها ما احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله
نظري فتمسكوا لوجوب علمه وتعليمه اما العقليات فمرجعها الى حجة الاول وهو
عمدتهم الكبرى وغيرتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم
فساد انتظام منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعله
ولا واقع بقدرته واختياره وورد بالمنع بل يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن
والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا داخلا في قدرته بل لا يطيقه المرضى ويحكم
ان العقلاء يستحقون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب
من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض
والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب لا يجب للثواب والعقاب
على ما هو خلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما خلقه كان اشد
ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعث الانبياء وانزال
الكتب من السماء اذ لا اثر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة
الرذائل ونحو ذلك في التاثير الا اذا كان لقدرته وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها — العبد في
باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على استحسانها — واستحقاقها في
المدح في العاجل والثواب في الاجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة
الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيح
والدعوات التي يترتب عليها الثواب والاجابة والتكلم بالفواحش والفحش
والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب لانها الكل خلق الله من غير تاثير للعبد ومنها — غير في
بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر
منها بغير قدرته وارادته كما اذا حرك زيد يد عمرو وبطلانه ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة
والجواب عن الكل انها انما ترد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على — من يجعل فعله متعلقا
من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل يرجع لتحقق خلق الله تعالى — بقدرته وارادته وانما
على ان من العساوات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على — بكسبه وعدم غيره
وجوب الفعل والامتناع لوجود المرجح او عدمه وبعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه — وان كان يخلق الله في
ومنها ما سبق نظيره في ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا

لما كان فعل الله ولهذا قرنا فيما نوضحه لم يرد سوال المثبتة للافعال لم خلق الاحراق
عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد لغو وكذا ما يكون
دواعي الى الفعل والترك مخلوقة لله تعالى وان عدم احراق الفعل في الخلق منه للداعي
لا سامي امرا فيما يوضح انه تعالى ان كان خالق افعال العبد قبيحه كالظلم والشرك والفسق
والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والعبث لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه باستغنائه عن خلقه
وبعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة
فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء
فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل كما ان الساكن الا فعل العبد
وجوب الوقوع وامتناع تابع لقصد العبد ودواعيه وجودا وعدما وكلما هو كذلك
لا يكون بخلق الغير وايجاده الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه   اما
ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار
محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد
الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد ضرورة ان لا يوجده عند
ارادته او يوجده عند كراهته ولكن ان تنظم العكس هكذا لو كان فعل العبد
بايجاد الله لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا
لو كان فعل العبد تابعا للارادة لم يكن بايجاد الله لكن الملزوم حق والجواب
ان ما ذكره بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض
الافعال ورب فعل يتبع لارادة الغير كالخدم والعبيد فيسقط الكبرى ولو سلم
الوجوب فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله وجوده وافقت ارادة العبد بطريق
جري العادة الرابع ان الله لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان
معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا
الا فاعل الكفر والظلم ويلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس كافرا وظالما وفاسقا واكلا
شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من القبائح التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان
بل اخطارها بالبال ونحو هذه الشبهة كنا نسمعها من جهلة العوام والشبه من المعتزلة
فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فحققنا ان التعصب تغطي على العقول
وتعمي القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه
الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرون ان كثيرا
من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال بها واثبت
ان الموجد هو الله لزمهم تحريم التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم

على الله لا اتحاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل الجسم متكلم يطلق لكونه
كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق
ويجعلون قول السني للمعتزلي يا اخبيثي او يا طالبكي او يا بقلي الخ من باب الشنيعة وذلك تركا
للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية وتمادوا
في ذلك حتى زعم بعض الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز   من يعتقد
عند اهل السنة وفيه واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها   دلالة
دلالة على بطلان الجبر ومن بينته الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة لقاس عليه الباقي وبلغ الامد   الامام
الاقصى في التعديد والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها
على انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد كاسناد الفعل
الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان مثل النص من
المسارع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي
موجب للفعل خالق وذلك المجموع هو الله تعالى وبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال
التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني
الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان
والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم والاتعاظ
والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال
وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد
الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهو كثير
جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق
كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير
والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والانشاء كقوله تعالى
وربما انشاء اشد عوتا والجواب انه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان الكل بقضاء الله
وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي اي من صار سببا عاديا
للاعمال الصالحة

واذ تخلق من الطين كهيئة الطير

وعلى هذا المعكوس او جعل من الاستعدادات لكون العبد سببا لهذه الافعال
كما في بني الامر الملزمة هو الى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه يعني
العبد به والجعل فانه يعني التصيير وهو لا يستلزم ايجادا بل يتحقق بمثل جعل الله له اللزوم
في الكيس وجعل لزيد شريكا واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية
موثر في الفعل وذلك المجموع مخلوق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا اختيار ولا استقلال
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال لهذا النوع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة
معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله والمعاند ولكن
وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته
واردته واجبرتنا عليه وخلقت قدرته وداعيه تجب معها الكفر وكل منع من مطاع
من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وهذا انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار
الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في ترويجهما في
قاسم الجبائي ورد هوره واعلاه ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده
وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف عن الايمان
ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يوفكون وانشأ فيهم الكفر
ثم يقول كيف تكفرون بالله وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون
الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال
بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد
ثم قال اين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة
معرضين والجواب ان المراد بالجواب الخطابات التي تعلمها جهال الكفرة وهذه مواقع
غفلتهم خفيت على علماء القدرية الخامس من الايات الدالة على ان فعل العبد
بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله
وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهي تعداد من الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها
الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة في انواع
انواع الايات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل
على العقليات وعندي في ذلك فعل الداعي الموجود بعد العلم الازلي ولد العقل

اي الرابع من العقليات
اي الثالث من العقليات

عن بعض حكماء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والاعتقاد الرشيد لنا
واما لتمثل الارادة وهذا اورده صاحب المواقف وعداه هنا اعلا معولا عليه عندهم
لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو
بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد
اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب
خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان
الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة فمعتمد
معول الجبرية ان لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول
القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لم يحسن المدح والذم والامر والنهي
وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل
احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة
على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية
ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان
وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان
واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم
لم يكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين
حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى
بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات
الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العبد على قدرته
واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر
في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء
قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني والعاقبة لقضاء الله وقدره
من اكبر الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا شامل لافعال العباد
واما ما ظنه اهل الحق لما سمى من انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية
الموجبين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات في يومين وقدر فيها اقواتها ولا يسمع هذا عند القدرية وقد يكون
القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه

وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون النوافل
وقد يراد بهما الاعلام كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها لمن الغابرين اي اعلمنا
بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا يجمع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة
لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بابداع الاول الواجب تعالى وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في
المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا
عن الكثير وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا تخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء
الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير
غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه والالم اسهل عقلا
[illegible] في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد
يخرب بعض الدور [illegible] الشرور وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي
[illegible] ثم لا خلاف [illegible] القدرية قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت
القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بان كون الخير
والشر كله بقدر الله ومشيته [illegible] الغلبة في نفيه وكثرة مداهنتهم
اياه وقيل المراد بهم [illegible] للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب
بالقدري [illegible] وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير
والشر كله من الله بقدره ومشيته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته
ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي
صلى الله عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة
نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في
ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان

ويسمونهما يزدان واهرمن وان [illegible] المفوض الامور كلها الى الله ويعترض لبعضها فينسبه
الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى والخصامي يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه
الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي
عم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت
اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا
قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم
اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي
طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب
عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم
سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا
اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك
ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن
ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن
تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى
عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما
قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن
بعث الله النبي الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه
قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلت
ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره
وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه
للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوسية فلينظر ان هذا قول المعتزلة
ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون

باطلهم نسبة الى سيد امير المومنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب
الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يومن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد
الشام قال سرت نوبتي ودعوت فيما اقدم اوانتي الاوحد حذرا الن يغني
الحذر شيا وقد قدر وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية
تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك
شريك الله وان قلت املكها بدون فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل
على يديه وان جعفر الصادق رض قال للقدري اقرا الفاتحة فقرا فلما بلغ اياك
نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل
منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع
القدري والحمد لله رب العالمين فرع ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل
قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا
عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة
الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب وقيل اختلافهم في ان المتولد
هل يقع في فعل الله تعالى جميع افعاله بطريق المباشرة فقيل ان الموت هل هو متولد
من الجرح حتى يكون فعل العبد اولى عن ذلك ولما ثبت استناد الممكنات
الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد
فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله بالمتولد كحركة الالة وحركة المتحرك
بالالة بما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية
ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحقاق المدح والذم على الافعال
المتولدة كالكتابة والصياغة والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل
والجرح اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور
المتولدات وكذا الوقوع بحسب القدر والدواعي اظهر منها لان اكثر الدواعي انما تكون
الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل
للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبيعة وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة
وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقال ثمامة لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان
المتولد فعلا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا
من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم
واغراضهم والجواب لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب

التوليد

لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل
من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطا في تهيئة الاسباب
وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل
فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكون عند وجود الاسباب
وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين
اذا جذبه احدهما ودفعه الاخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب
ونقض بطرفي المحصلين تمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه
الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ولكن الجسم والجملة
الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري
تع الثالث ان السبب عند تمام موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون
الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير القدرة فيه الرابع انه لو كان
بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان
سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور
واعوام فهذه السرايات والالام وحدثت بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض
بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة بالاستمرار بقاء القدرة العديمة
وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب
اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق
الا بما يقوم بمحلها وان كان لخلق الله تعالى ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها
بل تفيد ذلك لم تنقض بعضها على نحو نفي مذهب الخصم بحث الثاني في مذهب
اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر
من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشا
لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما في الخلق تعالى انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقرود والخنازير
وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع
لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع
من العباد خلاف مراده والطاعة لا يصير على ذلك [illegible] حكى
ابو الفضل القاضي عبد الجبار زار الصاحب بن عباد وراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني

فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجرى
في ملكه الا ما يشاء والبعض عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم
واختيارهم ولا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد
حصول القوم دان برغبة واختيار الاكرها واضطرار اعلم يدخلوا ليس شي لانه
لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبد والحدم وكفى بها نقيصة ومغلوبية لنا على
ارادته للكاسات انه خالق لها بعد به من غير اكراه فيكون مريدا لها صرورته ان الارادة
في الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن
انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم بالمحال
السي لا يريد السي واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا
كان يتعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع السي وبان من اخبره النبي
الصادق بان فلانا يقتله السلطان يعلم ذلك وقطع انه لا يريد قتله بل يجوزه والجواب
هذا ليس للارادة فانها القضية التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات
والاحاديث فهذا الباب فاظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا
اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء
الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله ما اقتتلوا اولئك الذين لم يرد الله
ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله
يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات
كليلة وتعسفات باردة يشهد بها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوبون وبوصفها
مختصمون وللظهور الحق في هذه المسئلة بكلها وغاية تمسكهم بعد يحرفون ويحرى بالسنتهم
ان ما لم يشا لا يكون لم تعمل العصوي لهم في الجواب عن اكثر الايات
حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحمل ما يسئلوا عن معناه تحيروا
فقال العلاق معنا خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المومن
يكون هو الله لا العبد على ما صورتم في الراكبة حين قلنا بان الخالق هو الله
ما نحن وسار واختيارنا وكسبنا نكشف بكون خلق تقاصل الجبائي معناه خلق العلم
الضروري نحو الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري وان كان

وردّ بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو رأوا
كل اية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون
ذلك وكذا السي ولا يؤمنون على ان قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفسادنا وبلا انهم لا دلالة على انه ما لم يهد الكل لسبق الحكم بعدا
ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم
سيما عند المعتزلة ولما لم يحصل هذا المقام وتكشف بان ولا يهم في المطولات
وكتب التفاسير ولا المعتزلة شكوا في دعواهم بوجوه الاول ان الارادة
القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه تعالى الامر لا حجر
علينا وحسنه القاضي ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بانه فانه
تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع
اذ ربما لا يكون غرض الامر الايمان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له
هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه
بانه لا يطيع فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بشيء اكرها وكذا
النهي فان قيل ما مور السلطان يبادر الى المامور به معللا بانه مراد
السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة واما نعلل مطلقا
بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها
تحصيل مراد المطاع للاتيان به وضعا او عرفا ورد بالمنع بل هي موافقة الامر
واما بدون معه علة الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضا به واللازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى
لا قضاء والواجب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان
المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضي من الخلق والبلايا و
المصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بحث بل هو الخلق والحكم
والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى
طاعة ولا من حيث الخصيصة كفر وتمسكهم بظواهر الكتاب والسنة بالايات السامعة
بنفي الارادة للقبائح والتوبيخ والرد على من يعول بذلك كقوله وما الله يريد
ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده

الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية
وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى
وكذبهم وانهم اثموا في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون
العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله
بالعباد تصرف في ملكه والايتان تنفي الظلم بنفي الارضية لعدم الارادة لان
ما يفعله العاقل المختار لا يكون الا مرادا وليس فيهما انه لا يريد ظلم
احد على غيره ولظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضى
والمحبة فلا نزاع فيه لان المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الانعام وهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه
عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما ذم المشركين فلقصدهم بذلك
الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني
قصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعي عن مذهبكم ودخولي في عقائدكم لرجعت والدليل
عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل معناهم تكذيبا ورتب عذاب
الاباء على تكذيبهم لا على مجرد الاشراك والاصح في الاية بعث الشبهة بدا انهم
انه لو شاء لفعل الله ازالة اللوم الذي حسب انه المتعدد السابع قوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة
لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم
للقطع بخروج من مات على الصبى والجنون فليجز خروج من مات على الكفر ولو سلم
فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم
اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما
خلقتهم ليشفعوا لي الا ليأمرهم بالعبادة او ليتعبدوا لي واما بالنسبة الى المطيع فقط
واما بالنسبة الى العاصي فبمعنى ان العطف على تذلل وان تخصص وافترى
كذا في الارشاد للامام الحرمين وقد ذكر كثير من اهل العلم وتبعه ان المعنى
ليكونوا عبادا لي فتكون الاية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا
لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام
للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في
من يجهل العواقب فيفعل لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل

الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل
فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون
ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد
بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة للزوم كونها مرادة بان المعنى
انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله للزوم الحج واما جعل
المكروه مجازا عن المنهي فلغموض الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قوله
المبحث الثالث في الحسن والقبح جعله من مباحث افعال الباري
مع انهما لا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نزع فيه المامورية والمنهي عنه
نظرا الى انهما خلقه ومن اثار فعله والى انهما بتقدير التخصيص يتعلقان بافعال
الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عند الاشاعرة شرعيان وعند
المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص
كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق
المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله
في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب اجلا ومبنى التعرض
للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد
الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد به الامر
فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة
في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم
للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق
بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن
والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى
انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح
سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن
والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض ويؤسسها

فان قيل الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار
من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيكون لصدقه حسنا ولاستلزامه الكذب
في الغد قبيحا واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه و
قد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغد كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق
الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون
تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على انحصار
الاخبار الغدي في هذا الواحد وكل من التقريرين اما صادق واما كاذب وايا ما كان
يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم
القبيح قبيح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقريره بالنسبة الى جميع الصدق
والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها
الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم فيها الصدق والكذب كما تقول
هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها
وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به
غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على
قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي
والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهي من مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء
وتحول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر
بما يروي الغليل وبالتامل كثيرا فلم يظهر الا قليل من القليل وهو ان الصدق
والكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم
في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا
هذا صادق وذاك كاذب ولا شك انهما لا يتنافيان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين
على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع
اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب وجعلنا كما في الشخصية
التي هي مناط المغلطة فاذا فرضناها كاذبة لزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا
الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها واما حال حكمها فالكذب
على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية
التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة
فلعل المحصل يتبع ما فيه الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما

مغلطة جذر الاصم

بتفصيل ذلك في شرح التنقيح وحواشي شرح مختصر الاصول لنا تمسك اصحابنا
بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات
فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل وقبح عقلا لزم تعذيب
تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب
تعذيب من استحقه اجماعا عن ثابت واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد
حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري
واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح
بل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح
بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من
العبد فينتقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن منه فعنده ان لم يجب الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد الترديد ولزم التجدد وان وجب فالفعل اضطراري فالعبد
مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور
الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب لا يعد اتفاقيا الحسن ولو سلم
فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن
وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون
من العبد ويجب الفعل معه ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح
ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة ومنقوض
بفعل الباري لعدم تفاوت جوابه الثالث انه لو كان قبح الكذب لذاته لما
تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ
نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم
اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما واعترض بان الكذب في الصورة
المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل
القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب
وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والا ففي المعاريض
مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا

الى حكم السجية والا حال الى موضوعها لكن الصواب انه من العصمة ترك الجواب والاعتراف
بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض
وهو باطل باعتراف الخصم وتمامه من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر
زائد عليه لانه قد يعقل الفعل حسنا او قبحا مع ذلك فهو وجودي عرض قائم بنفسه وهذا
معنى العرض اما عدم العام بنفسه فظاهر واما الوجودي فلان نقيضه لا حسن وهو
سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا ولم يصدق على المعدوم انه ليس
بحسن وهو باطل بالفرق واذا كان احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم
قيام العرض بالعرض فاعترض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين
كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه
على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد
بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه
معوض بامكان الفعل فانه وجودي لما مر اجزاء الدليل فيه واما لم ينقضوا الدليل
بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض
لان الحسن الشرعي عند المحقق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا
ذلك في الاصول السادس لو حسن او قبح لذاته او لصفاته وجهاته
لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل
من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصدر عن الباري بل يتعين عليه الحكم
بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض بانه وان لم يفعل
القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف
الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم
الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع في الفعل
اوجده اذا كان صادرا عنه او واقعا الله كان سابقا عليه فيلزم قيام
الموجود بالمعدوم واعترض بان الصادر والداعي في التحقيق هو العلم
باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول فافهم فيسكو الوجوه الممتنعة له
في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول هو عمدتهم القصوى ان حسن مثل
العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين
لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل علماء المسلمين
يدينون ٤

الفعل ولا بعقل

عن اللبس حتى يسمعون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب
منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله
نع واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها
وتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات لا نزاع في ذلك فيبطل اعتراضهم
بان ما يعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم
بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب لا نسلم كذلك في الغائب
فكيف ولا يخفى كيف وعند المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب
الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا و
لا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا
وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذا انقاذ من اشرف على الهلاك
حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو
في تحصيل غرض وذلك لا يستلزم الاستواء في اندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا واما القطع بذلك عند الفرض
والتقدير فمنشأه انه قطع عند وقوع العقد المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد
شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور
مثل تلك الحالة لنفسه فيحمل على الاحسان وكذا الفعل من غيره في حق نفسه طلبا لاستحسانه
من نفسه في غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار
الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع بل الامر الاخير
الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن
ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف
على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه
وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع
فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق
النهي والذم قال الامام الرازي ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن

والقبح الا بالشرع تجوز حيث توهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه
وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله
وكذا القبح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما
ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر
بها وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح
من الله شئ لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب
ان الامكان الذي للفعل لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس
انا قاطعون بانه يقبح عند الله من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه
الزوجة والولد ونحوهما مما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث وهذا يعني انه يستحق
الذم والعقاب في حكم الله سواء ورد الشرع اولم يرد والجواب ان ذلك لمعنى القطع على
استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات عليه في السابق فصار مركوزا
في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وما يكمله
اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولعلهم من الشبه تمسك
بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل
كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه
وحرمة التلبس بحرمة الاشراك بالله وسنة ما هو من عامة الشناعة على الله على من هو عارف
بصفاته وبكمالاته ووجوب ترك ذلك في الابتداع في ان كل ما هو حسن وكل حرام
قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح
والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد
بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض مطلب
المبحث الرابع لا خلاف في ان البارئ تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا
فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع فلا يتصور في فعله واما عند المعتزلة
فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وستعرف ذكر ما اوجبوا
عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا
ان خلق القبيح ليس بقبيح بل هو موجب للمصالح لا فاعل لها فان قيل فلا الفعل
الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امر كما لا حكم عليه نهي ولا اجماع على حلاله قلنا قد ورد
الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء
عند الله تعالى واما الكلام في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر ظاهر

فان قيل

فان قيل الذي يسن مذهبنا سواء انه لا واجب عليه ان شيئا من افعاله تعالى لما مر به
الشارع ويحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب
بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة
قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى
الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك
حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم
التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا نزاع في هذا المعنى ان صدور الفعل عنه
على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب وفي هذا اضطرب اقدام المتأخرين منهم الى ان
معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات
فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب
ان الوجوب بهذا المعنى لا يسمى وجوبا والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما يستحق الواجب عليه و
ادعاء من غير حجة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب
انهم لا يسمون كل ما اخبر الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله
البتة مطلب المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل
افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شئ
ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما ذهبوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق
سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما هو شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه
تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم
ان علم العقلاء كالصبيان والمجانين باستقباح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال
حيث يجانبون بالعروق والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاعة
واجيب بان هذا مناقض للطبع والمروءة وقضية الرأفة بالعقل المتسارع ومنهم
من استدل ببعض العادات على السامع فان العقلاء حتى الذين لم يحملهم على التواني الشرعية
بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم
على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المتفقين
بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم
ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لعوض حكمة
ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل كلام في تكليف التحقيق والمعاقبة
على الترك لا في التكليف لاظهار العجز كما في التحدي قلنا نحن انما نعتبر احتمال

التكليف بما لا يطاق
العقل عند القبح

تحرير

اسرارا وفي ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب والمنازع تشنيعا الى محل النزاع
على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته
كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله عدمه ووقوعه او اراد
ذلك او اخبر به كلها تكليف بالمحال فيقول بوقوع تكليف ما لا يطاق بكلمات اي باقسامها ما يمتنع
لعلم الله بعدمه ووقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به
فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد ما صار
ايمانا واقعا مما يمتنع لذاته كجعل الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز
التكليف به ترددا بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور
واقعا فيه تردد ويقع العلم بتصوره ليصح الحكم بامتناع تصوره وقد قيل يتصور الا
انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال
مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه
لا يمكن ان يوجد معقول هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء ولكن بالجملة
كخلق وتفصيل الوارد ما في شرح الاصول من ان الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع
متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء وهذا
هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق
العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي
بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف المحال
ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحصول والعلم والقدرة فينبغي ان يقع النزاع
في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف
الفهم ولا فهم للجماد حتى يتوجه له ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع
فمنتف بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام القوم لم يرد على محل النزاع
اما الاول فلأن محمل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز
فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال او كذبه
تكاليف وذلك محال فالملزوم من فرض وقوعه ضرورة استلزام وجود الملزوم
بدون اللازم لجوازه مع الكبرى واما تصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان
لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا يجوز ان يكون ممكنا في نفسه ومنشأ
لزوم المحال هو ذلك العارض فلعل لخلف النكتة في بعض كتبنا تقريرا واما التجويز

موضع منها قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك تكليف تعجيز
لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو
معنى ما لا يطاق وذلك لانا نعني بما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع
التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة
المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون
الا مع الفعل ويتوجه على الوجهين لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق
وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان
وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نم انه لو آمن
لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا
فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدر
الآن بالعصيان اثباتا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق
اللوم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير
الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل
وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المنازع فلا يكون الدليل
على هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقرير من المحققين فيدل على ان التكليف
بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل
ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك
واقع شرعا فان الرسول عليه السلام امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه
انه لا يؤمن به فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين
وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل
مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك لحصول عدم الايمان
واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو
ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع بسابق علم او اخبار للرسول
بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه
هذا الخبر وكلف بالتصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب
هو التصديق بما عدا هذا الاخبار بعدما علم انه السعود وقد تمسك على قوله حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به

ووالله اما على الجواز فقط واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في العادة مما وقع
في الجملة لا على الكل ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها
لا التكاليف قوله واما تعليل الغرض فما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى من ؛
ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع
ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى
ان ذلك ليس بلازم في كل فعل من الاول وحاصل احدهما انه لو كان الباري
فاعلا للغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لان الفاعل
لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير
لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وقع النقض
الالزام ورد جميع الممكنات بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما انه لو كان شيء من
الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل تبعية وذلك الفعل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل الى الله ابتداء
من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لان الكل معنى استناد
الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا
الى على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض كالحركة على
الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون
غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو معدوم وله ما من غرض من الوسائط
ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات فلا يمكن
الا بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما يتلذذ به ونحو ذلك ومن المعاني وجهان
احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح
القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه
نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون
على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم
ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قوله حال دون المعصية المفضي الى الوصل التكليف ولو ما كان من ملك

على الكفر والفسق هو التعويض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة بالسرور
والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك
الشاقة تاثيرا في اسباب الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب
والاستحقاق والتعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات
تجري من تحتها الانهار كقوله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه
حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وتدل الادلة العقول من الحكيم
اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا
ولا غرض سوى ذلك اجماعا الا انا لا نعني غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا
فلان البعث على المشاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار عن التحيي لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله فالتعويض لتلك المنافع
والتمكين من اكتساب الاستحقاق الا ان لذلك الجهة الحسنة للتكليف والاسطل حسنه
بتفويت الكافر او العاصي ذلك على نفسه بسوء اختياره واحتج المخالف بانا لا نعلم انه
لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله شيء فظاهر واما
على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة العرض عن ضرر للمفيد ولا لغيره
محض الكرم والحكم وتعظيم انما يقبح من التعظيم على الاستحقاق الحاصل بالاعمال عدم ؛
ومن كون المعظم والمعظم به لائقين بحال المنعم عليه فان افادته بما لا يليق كتعظيم الصبيان
والبهائم لا يعد حسنا ولا مستحسنا علا لو سلم ان ايصال النعم الى غير عمل الصالح لحات
من غير العقل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون
الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور فتح افاضة سرور دائم عليه من غير
طروء ضرر بالغير وثانيا ان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في
اسباب الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله والزام العمل لتعظيم الافعال الاعمال ؛
لا يفي بشكر القليل مما افاض من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات
في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما ذكر من التكاليف على ما فصل
في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام
بعلم السر والثاني انه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم
فيجوز ان يكون الغرض الابتلاء او مثل شكر النعماء او مثل حفظ نظام العالم وتهذيب
الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تهتدي اليه العقول وهذا يدفع ايضا كونه ظلما

لان الاضرار المشتمل لتلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان
التصرف في خالص ملكه، وثانيها ان العمل والثواب على ما ذكر بمنزلة الاجارة
ولابد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف لاجرة المثل والحق
ان على القول بالحسن والقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من حيث انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق
عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا جعل في ان سلبه يقبح بخلاف
المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر تعريض للثواب
والتمكين اي جعله في معرض الثواب وتمكينه من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم
قطعا انه لا يكتسب الثواب وانه يستحق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم
كان ممنوعا ولا يجدي التكليف واجاب بعض المعتزلة بان له اصلا جليلا يتخلص به
اساس من الشبه وجوابه وهو يستقبح العقل ببادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح
اذا اطلع عليها الانتقال الى الاستحسان كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق
السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب
والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا ندرك فيه جهة حسن
من افعال البارئ تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجبت
الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه يتبين حسن خلق الموذيات وابليس وذريته
وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا ما ملتم بهذا الاصل عليكم لا لكم قوله الفصل
السادس في تعاريف الافعال فيه مباحث قد جرت العادة بعقد مسئلة
خلق الافعال على مباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك
فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تعاريف الافعال لاشتماله على مباحث
على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق قوله المبحث
الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب و
يقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة
على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل
اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى
انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم
الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى
في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد

في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل
اعمالهم ومنه أإذا ضللنا في الارض اي اهلكنا وقد يستند كل منهما الى الاسباب
كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا
كله مما ليس فيه نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف البارئ تعالى بالهداية و
الاضلال او الطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى
والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل
فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به
كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم يعمهون الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق
الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة
بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم
والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد
في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك او التعذيب او التسمية والتلقيب بالضال
او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض من المعاني يحتمل التعليق بالمشيئة
وبعضها لا يختص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى
وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا اعم الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال
مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم
بواسطة ضربه المثل يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف تضل
بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كان مع صلة
ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع
من كلام الله تعالى يشهد لما ملنا اليه من اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست
الا بطريق الحقيقة والله الهادي قوله المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق
قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عمت
كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال
ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل
ولا نسبتها الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى

في العبد الدنيا وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية
في نفس الشخص أو بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه وتزول بها القدرة ولا يستحق
المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف وفي كلام المعتزلة أن اللطف
ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا أو إتيانا أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين
فإن كان مقربا من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وإن كان محصلا له فلطفا
محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة
ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله أن العبد يطيع عنده والخذلان
منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة ولا إلى ارتكاب المعصية
مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله أن العبد يطيع عنده قوله

في الأجل

المبحث الثالث الأجل في اللغة الوقت والأجل الذي يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال
أجل هذا الدين شهران وآخر شهر كذا قال تعالى ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده فبعضهم
بأجل الموت والأجل المسمى عنده بأجل القيامة وبعضهم بما بين أن يخلق إلى الموت وما بين الموت
والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله
بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد أهل السنة أن المقتول ميت بأجله أي مات
في الوقت الذي علم الله في الأزل وقدر حصول موته فيه بإيجاد الله من غير صنع للعبد
مباشرة ولا توليدا وأنه لو لم يقتل جاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير
قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبي أنه ليس بميت لأن القتل فعل العبد والموت لا يكون إلا فعل الله أي
مفعوله وأثر صنعه ورد بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وإنما فيه
الموت وانزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة
وكأنه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون
على وجه القتل على ما أشير إليه بقوله أفإن مات أو قتل إلا أنه لكن لا خفاء
في أن المقتول مات حتف أنفه وأن مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا اتفقوا على أن في المقتول
معنيين فالقتل من فعل القاتل والموت من فعل الله وزعم الكثير منهم أن القاتل
قد قطع عليه الأجل وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه
لولا القتل وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا أن الآيات
والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوف لأجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير
عدم القتل لا قطع بوجود الأجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فإن عورض
لقوله

تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر
إلا البر أجيب بأن المعنى ولا ينقص من عمر معمر على أن الضمير لمطلق المعمر لا لذلك
المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه أي لا ينقص عمر شخص من أعمار أضرابه ويبالغ
بدا أمثاله وأما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة إلى
ما أثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم
يؤول إلى موجب علم الله وإليه الإشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
أم الكتاب أو بالنسبة إلى ما قدر الله من عمره لولا أسباب الزيادة
والنقصان وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل في المذاهب الثلاثة وأما تمسك
الكعبي بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا
في ذبح شاة الغير لأنه لم يقطع عليه أجلا ولم يحدث بفعله أمرا لا مباشرة ولا توليدا
وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف تنقض العادة باتفاق موتهم في ذلك الزمان فالجواب
عن الأول أن استحقاق الذم والعقوبة ليس على نفس المحل من الموت بل
بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع
بالأجل حتى لو علم موت الشاة بإخبار الصادق أو ظهور الأمارات لم يضمن
عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع نقضه العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء
والزلزلة والغرق والحرق تمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان القاتل
قاطعا للأجل ومغيرا لما قدره الله معبرا الأمر علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل إنما تصور
على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا نسلم لزوم المحال وقد يجاب بأنه لا استحالة
في قطع المقدر بالسبب لولا القتل لأنه تقدير للمعلوم لا تغيير فإن قيل
إذا كان الأجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا بأجله قطعا
وإن فسر بطلان الحيوة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا
من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين
قلنا المراد بأجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم
ولا تأخر على ما أشير إليه بقوله فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
ومرجع الخلاف إلى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه
أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجله فإن قيل فيلزم على الأول
القطع بموته وإن لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر إلى أمد قلنا الجواز الأمرين
بالموت

البعض من كل من الفريقين احتج بلزوم التالي لجواز ان لا يكون الوقت
الذي هو الاجل من اجزاء الكل يكون مستقلا لحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما
الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر محتمل
لا نسلم انه يستلزم محالا هو الانقلاب لاجل وان فرض تعلق العلم بانه لا يقتل
فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظ لان القطع بذلك انما كان من
جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله
مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله اثنان وعند الفلاسفة
للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجال اخترامية
بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات قوله المبحث الرابع الرزق
في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل
رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان
كان السوق للانتفاع لانه تعالى قد يمتن على ملك شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع
الى ذلك لم يصر رزقا وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد
رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه
المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمار تسمى ارزاقا ويؤمر
بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تعريف المعنى المصدري التمكين من الانتفاع
وفي العين ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما
ابيح للضيف مثلا فقبل ان يأكل فمن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله
لم يجعل غير المأكول رزقا وان صح لغة حيث يقال رزق الله ولدا صالحا واراد عرفا خ
بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لحصول
ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاخلال بما هو معلوم
من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا
بمعنى الاختصاص في التصرف الشرعي وبه يعلم الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل
رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يدفع عدم اعتبار قيد الانتفاع
وخروج ما هو ملك الله تعالى ظ ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق
مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق هذا ولما كان الرزق مضافا الى
الرازق وهو الله تعالى وصح لم يكن المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت الحرام خ
فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل

لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه
كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه معوض بمن مات
ولم يأكل حلالا ولا حراما نعم الكل حوالة قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز ردعه
ولا الذم والعقاب عليه قلنا نعم فانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا بالقبيح من الفعل للقبيح خ
سيما في مباشرة الاسباب لانا السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة
وقد يستحب وذلك عند التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد قصد خ
التكثر من ارتكاب منهي عنه وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة غيره خ
والربوا قوله المبحث الخامس التسعير تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره غلاء
ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان
والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير
الرغبات فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع
وادخار الاجناس ومرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى خلافا للمعتزلة
زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد بتولد كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير
الاثمان قوله المبحث السادس لما لم نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفانا مؤنة
كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها ولنقتصر منها على الاول اللطف وهو فعل
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف
المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى
والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وقرروا الوجوب
عليه تعالى بانه لابد ان يفعل لتمام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه
مفض الى استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه
الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها له او يقرب منها لكان غير مريد لها
وهو باطل ورد بمنع الملازمة وبمنع ان كل مامور به مراد الثاني ان منع
اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب
تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا او غرضا
ويتعلق بعصيته حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او
تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين فان عدم تحصيل
الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر

الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصل او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم الفاعل بانه يجب
وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم هو رجب العوض لوجوه الاول
انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان
اوجب اللطف واجب فلا يترك ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا
اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد
لطف في ايمان عمرو وليس في معلوم الله ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل الايمان ورد
بالنصوص القاطعة على ان ايمان الكل مبني على مشية الله تعالى وكذلك قوله تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء
ربك لجعل الناس امة واحدة ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر
سورة الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير
افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا لانه لا يدل على ان تعليق
الامور بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد
منهم وتكذيب للنبي وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا اذا فعلوا
فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخر الله تعالى بعث
البعض وبقاء البعض بحيث لا يطيع الله لان ذلك اغناط واغراء على المعصية وهو
قبيح ولو في حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر
نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينتصف
للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قوله الثاني العوض
هو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله بالعبد من الاسقام والالام
وما يجري مجرى ذلك فخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا
النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما
فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزال الالام على العبد وبتفويت المنافع
عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبانزال الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند
الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف الغم الحاصل
من فعل العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر او اباحة
اياها كالصيد او بتمكين غير العاقل كالوحوش والسباع من اضرار العباد ولا نقل
الم الاحراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب
طبعا بخلق الله تعالى ولكن بما لا نظر الى جرى العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض

لطفاء

المسند

واما اذا تمكن الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان
المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه المؤزرة لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه
لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او تفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها
فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى بها عواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له
التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع الم ويسروا
الظالم يصير غير مستحق لا يستحق على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن
نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة كجرح العقارب ونحوه والسقي والحجامة ودفع
الصائل واحراق الله الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا
على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا لجواز صدوره عن الله تعالى من غير
عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واحكام لا باس
بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع
فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات
اخذ الله من حسناته واعطاها المؤلم عوضا عن الايلام وان لم يكن له حسنات فعلى
الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع
اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش
والسباع فان كان الالجاء اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى
والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي
اغراء على افعال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما منه بل هي الى
غير ما كلفهم اخذ بقرينة وللقاضي ما روي في الحديث من انه يؤخذ الجماء من القرناء
وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر
واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها يكون بايفاء العوض
من عنده واما التكليف فانما هو بحفظ المواشي عن السباع والاموال عن
الضياع حتى لا يجب منع الهرة من اكل الحشرات والعصافير بل يحرم لكونه
منعا للرزق عنها الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا للضرر
بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها
او بتمكينه مع تأخر الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه
عن الظلم ومنها انه اذا استوى اللذة والالم في كونهما لطفا فالجمهور على انه يتعين
اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض او اللطف وقال ابو هاشم انه يتخير بينهما كالنفعين لان الايلام

النهيه واحد ... العقول ... العبيح صحاح

لان الاسلام يكفر

بكونه عوضا ولطفا وخرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي
كالثواب اي لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيصير عوضه غير محدود او يسقط عند
ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء يستحسنون
الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض
علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان الغرض منه مجرد اللذة والمنفعة
وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل
بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار
وقد وصل اليه ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم يتعلق به انه لو جاز التفضل
بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب
على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير بفعله بخلاف
الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي
لا يصح كسائر الحقوق وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط
كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة
الجهالة في ذلك باقية ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة
وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا
لعدم الدليل على التعيين وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء
من غير سبق الالم لا وعلى تقدير الجواز هل يحسن الالام ويحسن الحكم لمجرد العوض
كما هو راي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على التفضل من
غير لزومه واستحقاقه ام لا بد مع ذلك من ان يكون الالم لطفا للمكلف في الزجر عن القبيح
ولغيره ليحسن الايقاظ والاعتبار كما هو راي المعتزلة انه لا بد من كلا الامرين
كما هو راي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء لكان الالام لمجرد
العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية على
المتفضل به الغير اللازم فانما هو فيمن يتوقع تفضله فان قيل هل
يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موفية
يتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فعلى هذا جاز ذلك للعبد
ايضا قلنا نعم اما بالشرع او بالعرف فان العبد عالم بالتمكن من التعويض بخلاف
العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في ايلام زيد
لاعتبار عمرو فجمهور المعتزلة في الحيوانات والاستعمالات فيما يتعلق العباد ولا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا

الى ان الالام على العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت للزوم الاعواض
تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهائم هل يدخل
الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي
بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله الى البهائم
اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار
بتخفيف العذاب فصل الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وسيأتي مفصلا في السمعيات على التفصيل فصل الرابع الاخترام
ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب
انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا للعوض بعد
حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت العوض انما هو بفعل العبد
وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم
ابليس مع ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك
كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف
لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من حيث كفر الجن وشياطينهم او كان
في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من
الكافر والفاسق انه يزداد كفرا او عصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب
تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلف امن واما
تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما حسن اذا كان المعلوم ان من يعصي
بوسوسته يعصي لولا وسوسته فصل الخامس الاصلح ذهب البغداديون
من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح العباد في الدين والدنيا وقال
البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع للعباد دون الاصلح
في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن
في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره
من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان
تركه بخلا وسفها وعندنا هي القصوى فيلس الغابت على النشاء لقصور نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية وقد وقع عليهم في صفات
الواجب الحق وافعال الغني المطلق فانا نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما

ما فرقت سنين الف اي ما تقصت بها قطعت صح
اخترمهم الله وتخرمهم اي استأصلهم صح
الطاعة

عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع
الى الطاعة لا يجوز ان يعامله بالغلظة واللين الا اذا علم انه اجمع في حصول المراد وادعى
الى ترك العناد وان تصامم اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه
ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فلو احب عليه البشر والطلاقة والملاطفة
لا اضداده قلنا وذلك بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو في حكيم يحتاج
الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتضرر بكثرة الاعوان والانصار ويتعظم
لديه الاقدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي
والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه
بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك
فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شيء على الله وان ليس الصلاح
والفساد بخلق الله وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام و
المحن والآفات الثاني يلزم على جاد كريم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح
لعبده وليقدر فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب
اجيب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه
ثواب نزاع عليه فحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم
ان الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول
اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا
لا خفاء في ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا اذا
كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تجب بشقوة فلم لا يكون انقاذ من علم
انه يعود اصلح مع انه تنجيز راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على عبد
شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس
مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر تضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن
فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد عليه مفسدة كما ان ضم النافع
الى النافع يصيره ضارا اذا جاوز من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب
بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدير قدر من الدواء للشفاء
انما هو لطريق جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو خرق العادة
وحصل الشفاء بالعدد الزائد جاز ولو سلم فالتعويض والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم

ما ليس بنافع

ما ليس بنافع بل النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فما زاد عليه
قدر ليس بنافع لان علة ليس دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات
برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي
الى حد فكل صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل بعدم الاصلح لا لعدم قدرة
الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون
في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله انه لو كلفه طغى وعصى
واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تكليفه تعريضا للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب
ولو انه اخترمه قبل كمال العقل لخلص نجيا السادس يلزم ان يكون اماتة
الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذريته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر
والعصيان والارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل
اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم
لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لا يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن
التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي
ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته
لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت
وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له
لاجل مصلحة الغير سفها وطلب الناس جميع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء
لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان
يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل لعنة الله عليه ما هو مقدوره
من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي عم وبين ابي جهل عليه اللعنة في الانعام
والاحسان ورجع فضل النبي صلعم الى محض الاحسان من غير امتنان وان
منع ابا جهل بعض المصالح او الالطاف فقد ترك الواجب ويلزمه السفه والظلم
على ما هو اصلكم العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن
لله خيرة في الانعام والافضال وهو يبطل قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى ولو وجب على الله تعالى الاصلح للعباد لما حصل لعصر له طريق الارشاد

فصل الفصل السابع في أسمائه تعالى نقل كلام العلماء في هذا الفصل
نحو معاني اسماء الله تعالى ومرجعها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخرون قد صنفوا
في ذلك الى ما صنف فيه من الكتب وقد نصروا على ما اصطلحوا فيه من معاني الاسم
والمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية فصل المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد
الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلم وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان
فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم
بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمّى زيدًا
ولم يسمّ عمرًا فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض
اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء
الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو
غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره
كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم
والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ الدال وبالاسم المدلول كما يريدون
بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء
قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم
نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق
ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو
غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو كان الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن
الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالق فانه
يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف
قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شانه
ذلك فان الخالق بمعناه الاقتدار على ذلك واما النقل فكقوله تعالى سبح اسم
ربك والمسبح انما هو الذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون
الاسامي واما الثاني فبان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول
الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عم بل لغيره وايضا فان الاسم ان لم يكن هو المسمى لكنه دال عليه

ووضع الكلام

الاسم هل هو عين المسمى

ووضع الكلام على ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب
اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بقرينة العرف الى نفس اللفظ كما في
قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل
معنى الالاه والعالم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن
الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر
بما لا يليق به او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم
سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وهو من التعظيم والاجلال
بما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومعنى
عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم
كمن سمى نفسه بالسلطان وليس عنده من آثار السلطنة واسبابها شيء الا انه فرح
من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح
للذات دون الاسم والعبادة للاصنام دون اساميها بل يمكن ان يدعى
ان في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم
وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان
بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب
من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون
جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف
يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تسعة وتسعين
اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس
اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن الذات بالتسمية وان كانت في اللغة فعل
الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق
ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا الولي
واما الواحد فهو الذات المتصف بالمسميات فان قيل يشكل على العربيين بالاثبات
والحذف مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم من الاسماء ومدلوله من مثل
السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به
كلامهم الا ترى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها
الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وتمسك بعض ما ذكره الامام الرازي من
ان لفظ الاسم اسم بالاسم لا الفعل والحرف فهنا الاسم والمسمى واحد ولا بد لذلك الاول ان الاسم هو لفظ الاسم

من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد
الموضوع له باعتبار ما قلنا نعم الا ان وقع تمسك الاولين اي في مثل سبح اسم ربك اريد
بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو واحد من اسماء الله تع ثم اريد بمسماه
الذي هو الذات الا انه بعيد والاشكال لا اضافة وقد وقع تمسك الاخرين ان قوله تع ولله الاسماء
الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
مما هو غير لفظ الاسم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو الذات الواحد الحقيقي
الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة
موضوع للفظ الدال على معناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها
اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا
خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى الاستدلال
بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المشتهر
بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب
وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء
لفظ يعبر عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا للعلة زيادة توضيح
وتفصيل في شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا
الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افراده كقولنا جاءني انسان
ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤه كالناطق او عارض له كالضاحك فلا يبعد ان يقع
قوله
بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه او غيره
المبحث الثاني لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تع اذا ورد اذن
الشرع وعدم ورود المنع وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا — حوارح
بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز
والى هذا مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رح فجوز
الصفة وهو ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات
ويشكل هذا بجعل الاسماء للمعقول والكنايات اسماء للمكتوب والرسم اسما لما رقم
من الالفاظ في بلد وباسماء الزمان والمكان والالة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات
وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في شرح الاصول
لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس
بما لم يسم به ابواه لما ارتضاه فالباري تع اولى قالوا انا نعلم تسميته باسم مختص بالعجم كقولهم خداي وتنكري و...

ذلك

وذلك شائع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا
ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز
وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر
في العمليات دون الاسماء والصفات واحتج بان التسمية من باب العمليات
وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز
عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية
فانه تصرف في المسمى لا ولاية له الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز
مثل العارف والعاقل والفطن والذكي ونحو ذلك قلنا لما فيه من الايهام
لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حق الباري تع فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم
العالم ح — والعقل بما يعقل العاقل اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب
وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو
اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور
والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع
المنزل — بها كالماكر والمستهزي والمذل والمنسي والحارث والزارع والرامي
المنزل ط / انهم المنزلون — قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب
اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قوله
المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء
وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء
في تكثر اسماء الله تع بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب
واختلفوا في الموضوع لنفس الذات بعلم جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور
على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا
بوله و — من اله بالفتح او وله او لاه بمعنى احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل
الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع
بعد العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب
بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تع وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه
كلوجه حقيقة ذات واحد الحقيقة فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف تلك
الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تع لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب
الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لمن يدرك بالحس ويتصور بالوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة للباري تعالى

وبأن العلم لا يكون إلا عرضا ليس عن المشاركات النوعية والجنسية فلا يخفى ضعفه
فإن قيل أعيان السلوب والإضافات بعينها تكثر أسماء الله جدا حتى ذكر بعضهم أنها ألف
فحسب الأسامي الإضافات والاعتبارات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به
الحديث على أنه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم أن لله أسماء لم يعلمها أحدا من خلقه
واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة أسامي خارجة عن التسعة
والتسعين كالباري والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط
والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والأكرم والمدبر والرفيع
وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب
والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار
ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد
والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم و
الشيء والموجود والذات والأزلي والصانع والواجب وأمثال ذلك
أجيب بوجوه الأول أن التنصيص على العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة
بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني أن قوله عليه السلام من أحصاها دخل الجنة
في موضع الوصف كقولك لأمير عشرة غلمان يكفون مهماته يعني أن لهم زيادة
قرب واشتغال بالمهمات وأن هذا العدد من غلمانه بحيث كاف لمهماته من
غير افتقار إلى الآخرين فإن قيل إن كان الاسم الأعظم خارجا عن الجملة
فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وإن كان داخلا فكيف يصح أنه مما يختص
بمعرفته نبي أو ولي وأنه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل إن آصف
بن برخيا إنما جاء بعرش بلقيس لأنه قد أوتي الاسم الأعظم قلنا يحتمل أن
يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالإضافة
إلى ما عداه وأن يكون داخلا مبهما لا نعرفه بعينه إلا نبي أو ولي الثالث أن الأسماء
منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة
في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغير وقد ذكر كثير من المحدثين أن
في إسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام إن الله وتر يحب الوتر
أي جعل الأسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يبينها ما حكمه لا وتر يحب
الوتر ويكون معنى إحصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها
وحفظها على ما قال بعض المحدثين أنه صح عندي من ذلك ما يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الأخبار والباقي ينبغي أن يطلب

من الاخبار

من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور أن معنى أحصاها عدها والتلفظ
بها حتى ذكر بعضهم أنه ينبغي أن يذكر بلا إعراب ليكون إحصاء ويشكل
بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال والإكرام وقيل حفظها والتأمل
في معانيها

المقصد السادس في السمعيات

وفيه فصول أربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الأسماء والأحكام وما يلائمها
ومباحث الإمامة

الفصل الأول في النبوة

وهو كون الإنسان مبعوثا من الحق
إلى الخلق فإن كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار
مكانه أو من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق فالنبوة على الأصل كالأبوة
وإن كان من النبأ وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الإدغام كالمروة
وفيه مباحث المبحث الأول النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه وكذا الرسول وقد يختص
بمن له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة
عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عم وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول صاحب
الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب أو إلهام أو تنبيه في منام
ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة
العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام
والرؤية والمعاد الجسماني ومنها إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات
لكونه تصرفا في ملك الله بغير إذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الأفعال
التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها ومنها بيان منافع
الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها
من الأخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات
والعلميات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها
تعليم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة
إلى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع
وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات إلى غير ذلك من
الفوائد فلهذا قال بعض العلماء بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ
نظام العالم على ما سيجيء والحاصل أن النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد

الفقهاء
بحث ثان إنما المراد بلا إعراب ما يكون في آخر كل اسم لا ما في وسطه بقرينة الحال كما لا يخفى
حرره أكمل جلال

ربنبوع والمعارج
من الرفع في الارتفاع

المروة صحاح

لا يكمل الا بعد الاسنا، فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد
وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى
عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب
ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها
الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث في خلق الاغذية والادوية لا تتميز عن السموم
المهلكة الا بتجارب لا يكاد يقف عليها العقلاء ولا يفي بها الاعمار وخلق الابدان التي
ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى
اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر
عن القبائح الحاكم بان شكر المنعم واجب والعلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها
من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بالحكم في ذلك على التفصيل بل يفتقر
الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض
كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة
الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي الذين هما من الصفات القائمة بذاته
تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض
الاعمال يجب فيه تجد عاقبته فيجب وفي بعض تحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن
له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور
وهو خارج عن الحكمة فظهر وجه الوجوب واما انه لا بد من النبي الى السنة ولهذا كان
في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين
بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب
اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحدة الذهن وعلى الفلاسفة
المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال
مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف
الالهية والعلوم اليقينية والثاني انه في كثير من اعمال العقل لو سيق مجال
الاعتزال فانهم لا يعتقدون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه يخل بالحكمة
ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها
ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا تبتني على استحقاق من
المبعوث واجتماع اسباب وشرائط بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته

قوله وللمنكرين للنبوة شبه المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم
ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من
لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات
وظهور الملك على البشر ونزوله من السماوات ومنهم من لاح ذلك على احواله واقواله
كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات ومولاة الحاد
واوباش من الطوائف لا طاقة بعقبه تكون اهمله وتخلية فما يجب للمنكرين شبه
الاولى ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل
الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا فيه
الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده
فيفعل ويقبل وان لم يكن نبي او مخالفا قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي
فاياما كان لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا
فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها
للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده
بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشد
وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال فما لا يدرك
حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مثلا ان العقول
متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال
النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم
الثالثة ان العمل بما اتت به البعثة من التكليف مع مشقته لا يليق بالحكيم اذ لا اكمل
على فائدة للعبد لكونه في حقه مشقة ناجزة ... ولا للمعبود لتعاليه
عن الاستفادة والانتفاع وان الصلاة شغل للقلب على مواظبة الاعمال في نهاية
الكمال على الاشتغال في معرفة والثناء في عظمته والجواب ان مضار الناجزة
قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لذوي الواقفين
على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الحقيقية واذا ما تلتم
فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة
المنهمكين في اتباع الهوى ومكر الطاعة انا نجد الشرائع مشتملة على افعال
ومعان لا نسلم ان الصانع الحكيم لا يعبر بها ولا يامر بها كما في الحج من
الصلوة وكعقل بعض الاعضاء الملوث بعض ... الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب

الاوباش من الناس مثل الاوباش وموضع مقلوب من الاوبش صحاح
الاوبش الجماعة المختلطين من الناس صحاح

انهمك الرجل في الامر جد فيه ولج وكذلك تنهمك فيه صحاح

انها امور يعتد بها اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا
للكلف بامتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى
والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين في بحار اسرار الشريعة الخالصة
الفصل في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وشبهاتها باحويتها قوله المبحث الثاني
المعجزة ما هو خارج من الامر الخالق للعادة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير
لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له والتاء للنقل من
الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين
ما يشعر براي الاشعري ان مهما هو الاصل واستعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم
العلم وهو في الحقيقة صفة للقدرة وانما يتعلق بالموجود وعا نقدر عليه
حتى ان عجز الزمن عن القعود اما هو عن امر وجد منه اضطرارا لا اختيارا
فلو حقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجز في العرف
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول
الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان
عليه من عدم احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات
الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا
ذكره الامام الرازي رح وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد
المدعي ومن حيث احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من
الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية
وكان مستمرا الى آن الدعوى والاخرج بقيد الاقتران ان يقدم حوابا له لا عجزه
بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل الله تعالى او قائم مقام من ح
الفعل يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار
صدق من ادعى الرسالة واما ثالثا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم
غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى بعد كاظلال
الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما رابعا فلان المعجز قد يتاخر عن التحدي
كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهر وتحكى الجواب عن الاول بانه ذكر التحدي مشعر بالقيد بين فان معناه طلب المعارضة
مع عدم المعارضة

فيما جعله

فيما جعله شاهدا للدعوى ويحتج للعجز عن الاتيان بمثل ابداله يقول بتحديت فلا ياتوا
ابان بيته الفعل منازعة للغلبة وتحديت العراة اتينا اقرانه وبالتحدي يحصل
ربط الدعوى بالمعجزة لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة
وكذا لو ادعى الرسالة وطلب الآية من غير اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي
في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول ومن
آيتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماض ولا امعاد معجزة للغير وعن
الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه
والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت
منه فان شاعت وكانت مؤسسة البعثة كما في حق نبينا عم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب
والكاهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره
فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور في جبين كان ح
عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة العقلية قائمة على
كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا احوز ظهوره على يد المتاله دون المتنبي وعن الثالث
ان المتاخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان
متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب
لكن العلم بكونه معجزة متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجز نفس ذلك
الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس
بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها
بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر
مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تعريف المعجزة
قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست
بمعجزة وما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى
لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم قوله اما امكانها فضروري وقدح
بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جاز
لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة
الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان
اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب
جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده لافاد خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه

التحدي طلب المعارضة
فاصله في اللغة
يتبارى فيه الخاصان
حكما
الكساق

ان تعلب مفيده للتعين وهكذا الى الواحد فقط وان لم يبق كان المعتد به ذلك الواحد
الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا
والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنه في نفسها ممتنعة في العادة
بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حيه فامكانها ضروري وابداعها ليس
ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل
والبحر ومداد السحر وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب
وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها مما لا يسمع انه طالاندفاع
لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرساله
انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها
العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول
هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن
سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعترفتم بان لا جامع لافادة
اليقين في العلميات التي هي المطلوب هيهنا الرابع على ان حصول العلم فيما ذكرتم
من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لما شوهد من القراين في افادة العلم الضروري
بحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا كان هنا
الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرساله حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل هيهنا
احتمالات تبطل الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون
ذلك من الله تعالى بل مستندا الى المدعي لخاصه في نفسه او مزاج في بدنه او الاطلاع
منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او مستندا الى بعض
الملائكة او الجن او الى اتصالات الكواكب واوضاع الفلكية لا يطلع عليها غيره
الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة
اراد الله اجراءها او تكرر عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت
الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه
الى من يقدر على المعارضة او لمواصفة من سبق العموم او مواقعة اعلاء كلمة او طوق او الاستهانة وقلة مبالاة اولا اشتغال

بما هو اهم او عوارض ولم يشتغل بها الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق
اما لانتفاء الغرض في افعاله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض اخر مثل ان يكون لطفا
لمكلف واجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف
عن موجبه او بالنظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق
على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات
وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه
الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور
ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت المدعي
بعد دليل السمع في حق المعجز فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية
لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات
كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء
رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله
وحينئذ سماوي مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر
واسلام الحجر والمدار على ان نحو التمكين وترك الردع من قبل الحكيم القادر الجبار
كاف في افادة المطلوب والمراد حيث المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا
بامره او بتمكينه وثانيا ان كلا منا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين
عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يليق بذلك
وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي
من جنس ما غلب على اهل زمانه وتزاحموا عليه وتناجوا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام
والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عم والفصاحة في زمن
محمد عم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله ولكن
لم يحمل اغراضا له على ما لا يقول به فقيل المعجزة لغرض التصديق يدل انها دلت
على التصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرها
ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا لغرض فرض وان جاز عقلا
بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر
العاديات وهذا ما قال الغاصح ان اثر ان ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات
فلا تجويز بالخرافها عن مجاريها حار احلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ونحن نجوز اظهارها
على يد الكاذب والمانع فيه تلك فلا استحالة العلم بالصدق الحادث ومن ثم قال بالاستحالة على الكاذب لا لافضائه العجز عن افادة الدليل

بوله

الامر

الغسم العلم مكانه

ايك

على صدق دعوى الرسالة والامامة وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم
عنه له العلم الاتفاق العقل ولو طرب من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو مح وانما
نزيد لا نحاكيه الشهوته من الصادق والكاذب وعدم الفرق بين النبي والمتنبي
وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسها ان مجرد اظهار المعجز على يد المدعي يفيد العلم بصدقه
وتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يتجه التمسك بمجرد
النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا اشير بما قال الامام
الخامس انا نجعل اظهار المعجز تصديقا عنه له ان نقول جعلته رسولا وانشاء ثبت
الرسالة فيقول كن جعلتك وكيلا او استخلفتك لستاني من غير قصد واعلام لما ثبت وتحصل
انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما الوهم لثاني نفي الكذب عنه يفيد صدق النبي على ما سبق
فلا اشكال فيه مع جاءته لا احتياج في ثبوت النبوة بحصول العلم الضروري للعلم
الصدق وهو بعد ومخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل
في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكالنبي في يوشع عليهم السلام
على ما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا
ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا
للنبوة للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله ابتداء محمول على ما يصلح دليلا
للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله
ولا كتاب واما ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد عليه السلام بما شاع من اخلاقه و
احواله فعائد الى المعجز على ما نبين ان شاء الله تعالى المبحث الثالث في طريقة الفلاسفة
وهم يعترفون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يعترفون في ذلك
على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو
ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع
بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق
واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح
الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان
الواحد القيام بجميعها الا بان يخبز الذاك وحده الكخيط للاخر واحد يتخذ الابرة له
الى غير ذلك من المصالح الكلية لابقاء النوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك
لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا يستطيع الانسان الانقياد فيها يتفق عليه من
على العدل والانصاف ضابطا لما لا يحصر من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل
امر النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع

يعين على ما سبق منه من الاحوال بخصوصية منه من صلاح حال الكل واستحقاق طاعة والعباد
والانقياد لقبوله ولم يتعاون والا وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق
ذلك القانون ويرجعون اليه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية
هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم و
السياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر مختص به
يدل على انه من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد
له وهو المعجزة فالعوام وهذا الاثبات هو الذي يجتمع فيه خواص ثلثة هي الاطلاع
على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك
ما شرح في الشفاء ان يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية
المدركة والمحركة اما القدسية فبان تصفو جوهرها ويتشبه اتصالها بالمبادي
العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وعدم التفاتها
الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة يكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع وحده
او بالبرهان لا يخل بذلك ولا احتجاب واما المانع هو انجذاب العوائق الى
عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة يكون
بحيث يمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه كلاما منظوما
محفوظا وان قوته المحركة يكون بحيث يطيع لها هيولي العناصر فيتصرف فيها
تصرفها في بدنها فيعنون بالخصائص خصائص من القوى ونتائجها الملك
هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد
عبارة لا يعقلون معناها على ان الخاصة قد يطلق على الاضافية وان ما ذكر يجرد اعتبار
معارضة التحدي يصير خاصة حقيقة واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يحصل
بعض النفوس الانسانية نوع من مبدأ الافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية او
بسبب امر طارئ عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن
اكثر الاولياء ومبدأ الاشياء والافعال النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور
من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء يكون بحسب القوى الانسانية والقوى
الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس يبعد
لحصوله حال النوم على ما نعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال
النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لا يعرى شيء منها عالم بروابها

ويسمعونه

فيه الاحتياج الى النبي

وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول
بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد المادة وخصوص الوقت والنفوس يكون
وبذلك يكونها على الوجه الجزئي اما بجعلها جزئية بقوة الحواس الباطنة على ما قرره الحكماء
واما الارتسام فهو في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومع اتصال
النفس بالمبادي العالية يصير بها مستعدا لفيضان العلوم عليها لحصول
القوى لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها فيصير مرآة مجلوة تحاذي شطر
الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان قبول كل
صورة باستعداد يخصها والثاني ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث
رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة و
انفجار المياه من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس ليست بالبدن
البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول ولا الانطباع فيجوز ان يكون لبعض
النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام اوعد بها اثر في كلية العناصر
حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة
وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل
المواد الرديئة عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز
في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها
القوى الجسمانية التي شأنها الهضم والتشهي والتغذية وما يتعلق بذلك بل الاسعد
ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرضى لكون احتياج المريض الى الغذاء
اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة سوء المزاج
واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعدل
الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض من الضعف والهاوي الى الفتور واما
ثالثا فلاختصاص العارف بتمام بعض الاستغناء عن الغذاء وهو السكون
البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس
واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام
فهو ان العالم ومن يجري مجراه من عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا
غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة
المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون مبادئه الا من طرق الحواس الظاهرة
بل من عالم الغيب ولا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نوع من الاتصال بعالم العقل فلذا لا يعاني الى عالم الحس

نفس ع

متنا بعضها البعض ع

تقريرا ظاهرا في الوحي الملك

وبحمله

وبحمله يسند ما جبله قوة التلقي من عالم الغيب فيلبسه الالفاظ من جانب الخط لا تقتضيها
الصورة ولا تشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويمثل بقوة المتصرفة العقول المجردة والنفوس
السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم
العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا محفوظا ويتلى فيكون ذلك من قبل الله
وملائكته لا من الانسان وهو معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك
على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلام من غير واسطة
واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري لحفظ النظام وصلاح العباد
في المعاش مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون
بانه بل جميع المبادي العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية
لمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات
المرتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجه
ما به يكون النظام على وجه الصواب بحيث وذلك عنه ومعنى احاطته بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام ولن
لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه وهؤلاء قالوا في السفهاء ان العناية
الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار
وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل
الضرورة للبقاء وتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا تجب وجود
ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملائكة يعلم
يعلمون ذلك ولا يعلمون بمواقع الحكمة فالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال
من واجبه في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه الاليق ومن قال في العناية اراد
تمثل النظام من علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجوب النظام الكامل
ولقد افصح عن المقصود بعض الاصحاب من قال ان المدبر الذي يسوق النوع
من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم
لتحصيل النظام وتنعيش الاشخاص وتمكن لهم الوصول من النقصان الى
الكمال الذي خلقوا لاجله فصل المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى
ودين الحق ولم يخالف في ذلك من الملل الا الا بعض اليهود والنصارى ونبينا عليه السلام ادعى النبوة

والمعاد

واظهار المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق
حتى جرت مجرى النسب في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران
واخبر عن المغيبات وفي ظهر افعالا على خلاف العادة ولبعض جملتها حد التواتر
وان كانت تفاصيلها من الاحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول
ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القران ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقران ودعا الى الاتيان بسورة
من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال
الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم
على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب
فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال
انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم
المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان
اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والاتية كما سنذكر وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ و
المعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وقيل للنظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان
الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب
قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان
بمثل القران بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها
الله تعالى وهذا اختيار المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القران
والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان
عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك
ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم ورد بوجوه الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم

بمثل مفردات

خطيب مصقع اى بليغ صحاح
الدهناء موضع بنجد ويقصر والنسبة اليه دهناوي صحاح

بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر
فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة الثاني ان الصحابة عند جمع القران كانوا
يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه قد بقي
مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا لفصاحته لكان كافيا
في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذا بعينها
شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب
قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي
البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عليه السلام لا في زمانه وكون
كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل
بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا
وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل
والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق
العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان مخالفات
سليمة ولمن يجري مجراه الفصحاء دون النظم وبان كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن
الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحكم والاخبار عن المغيبات
لا يوجد الا في قليل من الكلام فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بالنظم
الخاص وكونه لبلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين وتجعل كون الاعجاز بالامرين
جميعا مذهبا ثالثا بالنسبة الى القائم على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا
هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال
لاحدهما اذ ربما يدعي ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القران انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يعتبر نظم ركيك يضاهي نظم
القران على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب
وبيل وخرطوم طويل فعلم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة على البلاغة وهو
المعبر عنه بمعنى سديد بلفظ شريف واف منبئ عن المقصود من غير مزيد
ثم قال ان في القران سوى النظم والبلاغة وجهان اخران من الاعجاز احدهما الاخبار
عن قصص الاولين من غير سماع وتلقن والاخبار عن الغيبات المستقبلة مكررة
متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القران وتركيبه تخالف المعتاد من اساليب
كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون وتعلمون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل

الترهات الطرق الصغار عن الجادة الواحدة ترهة فارسي معرب ثم استعير في الباطل فقيل الترهات البسابس والترهات الصحاح وهو من اسماء الاباطيل وربما جاء مضافا صحاح

والجاده ما الجاده وعم يتساءلون ونحوها فانك في معنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة
والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب
الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني ضمها مرتبة المعاني متناسقة الدلالات
على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال الفاضل فهو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على
حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا الكلام زيادة بيان في بعض
كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء
العرب انما يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون
رؤسهم عند سماع وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية لا لذلك لا لعدم تاتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم
تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله لئن اجتمعت الجن والانس
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا
للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك قال فيه ولو كان القصد
الى الاعجاز بالبلاغة لكان يسعى ان يوتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ
في خرق العادة والمذهب ان الله قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ
وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية
بالنسبة الى سورة الكافرين قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح في المقصود
مثل صانع يأتي من مصنوعاته بما ليس عليه مقدورون وبما به منشؤن ثم
يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتي بما يوازي او يداني او ادون
مما القاه واهون مما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال
حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا
ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت
تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس
خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة
واعاليه مثمرة فآثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى
الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين وزعم المعاندين وحسن انتهى الكلام
الى من يزعم من اعداء الدين وفرق الملحدين اجمعوا مطاعن في الايات
البينات فضحكم الله من الطاعنين منها ان فيه كلمات

غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي
مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب
او الكل عربي على تسمية التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل
ان هذان لساحران وان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون ولكن
الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك
والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب
ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر بل للانس والجن
الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث ايات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
بان هرون افصح منه مقدار احدى عشرة اية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري
ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم
ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المتحدى به سورة
من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها
اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانه لنيل المثوبة
بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين
في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كما في قصة فرعون في عدة مواضع
وكما في فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورتي
الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما تعرفه
علماء البيان فيما وقع منه في القران ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانا نجد فيه من الاختلاف الكثير من اصحاب
القراءة ما يربو على ان عشر القراء ورد بان المراد بالاختلاف المنفي التفاوت
في مراتب البلاغة بحيث يكون قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا ما ذكره الطاعن
فاسد من اصله لانه استدلال بثبوت الملازم على ثبوت الملزوم لانا نقول
لا نسلم انه مستدل على ان كلمة لو في اللغة بعد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم
وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة
لو في الاية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن
من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح
ومنها ان فيه الساقط كقوله فهو منزل الان على ديدنه ازل والاجال يعني قوله وربك البسا لهم احمد عما كانوا يعملون

وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك
من مواضع يتوهم منها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين
ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا
وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من
كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط لكي يقضي الله امرا كان مفعولا
ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا
ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان
كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح
انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف أرأيت الذي يكذب بالدين
فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين
ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث المطوعين من المؤمنين في
الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ
على وزن من الاوزان لا يكفي بل لا بد من قصد الوزن عند البعض من الثقة على ان
في اكثر ما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع فليتأمل واما النوع الثاني
من انواع المعجزات فاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة
موسى وفرعون وقصة يوسف عليه السلام وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها
وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتب على ما اشير اليه بقوله ذلك من انباء
الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة
فمنها ما في القرآن كقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله
وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم
الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي بأس شديد ليستخلفنهم
في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه
كقوله لعلي رضي الله تعالى عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وكقوله عليه السلام
زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي

ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل
الله وبتسلط الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى
النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصفاء الاعمال وترك المراجعة الى احوال
الكواكب والتطير الا انها تتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك فعلم واما النوع
الثالث من انواع المعجزات فافعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادات تزيد على الف
وقد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصات قبل دعوى النبوة وبعضها بالقصد
ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة
عنهما فالاول كالنور الذي كان ينتقل من آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا
واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل وساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى
من قدامه والثاني كالشجاعة للغاية القصوى من الصدق والامانة والشجاعة
والفصاحة والسماحة والعفة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على
الامة والمصابرة على مشاق الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه الغاية
في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب
الدعوة على ما دعا لابن عباس رضي بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين
ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد
وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف
عليه السلام فمنع الله المطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار
بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا
ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق
القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود
ودوابهم وتشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة
حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المسمومة
يوم خيبر بانها مسمومة ونزول الفرج من السماء [illegible] الجرباء لام معبد
حين مسح يده عليها وخطاب الذئب ووهب بن اوس بقوله اتعجب مني اخذت
شاة وهذا محمد يدعو الى الحق ولا تجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد
ولا يحصى فعلم وقد يستدل بانه سبق [illegible] العقلاء في اثبات النبوة والزام الحجة
على المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه [illegible]

من الأخلاق الحميدة والأوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية
والمحاسن الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا
لنبي وقد حصل في ذلك تصنيف على حدة الثاني أن من نظر فيما اشتملت عليه شريعته
مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها
من دقائق الحكم علم قطعا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها
ليس إلا نبيا الثالث أنه انتصب مع ضعف وفقر وقلة أعوانه وأنصاره محاربا لأهل
الأرض آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم وسفه أحلامهم
وأبطل مللهم ومذاهبهم ودولهم وأظهر دينه على الأديان وزاد على مر الأعصار والأزمان
وانتشر في الآفاق والأقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير أن يقدر أحد من
الأعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وعصبيتهم وبذلهم
غاية الوسع في إطفاء أنواره وطمس آثاره على إخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك
إلا بعون إلهي وتأييد سماوي الرابع أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهدي
إلى الطريق المستقيم ويدعو إلى الدين القويم ويضبط الأمور ويبسط حال الجمهور
لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف في الملل واختلال في الدول
واستعلاء للضلال واستقلال بالجهل فالعرب على عبادة الأوثان ووأد البنات
والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب
العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى
حيارى فيمن لم يلد ولم يولد وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال وأخبية
الخيال والخبال أفيليق بحكمة الملك الحق المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين ولا
يبعث من يجدد أمر الدين وهل ظهر أحد يصلح لذلك ويؤسس مبادئ البنيان
غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن
مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه أفضل
الصلوات وأكمل التحيات الخامس النصوص الواردة في كتب الأنبياء المتقدمين
المنقولة إلى العربي المشهورة فيما بين أممهم أما في التوراة فمنها ما جاء في السفر
الخامس جاء الله من طور سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران
تريد الأحبار عن إنزال التوراة على موسى بطور سيناء والإنجيل على عيسى بساعير
فإنه كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة وإنزال القرآن على محمد بمكة فإن فاران اسم طريق مكة قبل العلائي بميلين ونصف

الدولة في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى يقال كانت لنا عليهم الدولة والجمع الدول صحاح

الخبال الفساد صحاح

النصوص الواردة في كتب الأنبياء في نبوة محمد عليه السلام

بمكان المشرك وقد بقي اليوم على يسار الطريق من العراق إلى مكة ومنها ما ذكر في التوراة أن إسمعيل
أقام ببرية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس أنه قال لموسى عليه السلام
إني أقيم لهم نبيا من بني إخوتهم مثلك وأجري قولي في فيه ويقول لهم ما آمره والرجل الذي لا يقبل
قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه والمراد ببني إخوة إسرائيل بنو إسمعيل على ما هو
المتعارف ولا ينصرف إلى من بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل ولا إلى عيسى لأنهم
لم يكونوا من بني إخوتهم ولا مثل موسى في كونه ذا شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح
الدارين فتعين محمد عليه السلام ومنها ما جاء في السفر الأول أنه قال لإبراهيم إن هاجر تلد
ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع وأما في الإنجيل فمنها ما ورد
في الإصحاح الرابع عشر أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم
إلى الأبد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر أما الفارقليط روح
القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال
وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة
ويعني الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر أقول لكم الآن حقا يقينا
إن انطلاقي عنكم خير لكم فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم الفارقليط وإن انطلقت
أرسلته إليكم فإذا جاء هو يفند أهل العالم ويدينهم ويوقفهم على الخطيئة والبر
ثم قال فإذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويخبركم بجميع الحق لأنه ليس
يتكلم بدعة من تلقاء نفسه وأما في الزبور فقوله تعالى أيها الجبار تقلد السيف فإن ناموسك
وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والأمم يخرون تحتك وقوله قال
داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر يعني ابعث محمدا
حتى يعلم الناس أن عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وأمثال هذا كثيرة في كتب
الأنبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها
أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر ولا على إنكارها بكتبها ولقد جمع أبو الحسين البصري في كتاب
غرر الأدلة ما يوقف من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد عليه السلام انتهى وأما المنكرون
أنكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلام تعنتا منهم وجحدا
وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة وأكثر اليهود تمسكا بأنه لو كان الإسلام ناسخا لدين
موسى عليه السلام لزم بطلانه أولا وإلا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين أحدهما أنه إن لم يكن
لمصلحة فعبث وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعه الحكم المنسوخ تجهل وإن كان لمصلحة
علمها وأهملها ولا ... ثانيهما أنه إن كان الحكم المنسوخ مقيدا بعلم ... وإن كان لعلة

في الأمم السالفة يطلقون لفظ الأب على الله تعالى ويريدون به معنى صحيحا وهو مجاز لاستحالة إطلاقه عليه تعالى
بطريق الحقيقة فيفسر بلازمها كسائر ما ورد به وصفه تعالى من التحكم والغضب والرضى والرحمة وإطلاق هذا اللفظ
الإنسان من الله تعالى كان وجه الولد من أبيه فإنه يبدأ له من حيث الظاهر وسبب لوجوده وأنه يخدم لولده أولاه
أو أن الأب يربي لولده بالتأديب والتعليم وإيثار النعم والأرزاق وإلهام الأطعمة وتعليم الطريق المستقيم بالإنذار والتبشير
والإرشاد إلى ما ينفعه في دينه وحياته ومعاده وأدبه ومكارم أخلاقه فكان القدماء يقصدون هذا المعنى الصحيح حتى اشتهر
فيما بينهم وتناولوا ذلك الكتب المنزلة ووقع في كل ...

الجبار من النخل ما فات اليد يقال نخلة جبارة وجبار أي عظيمة سمينة والجبار البطل الذي لا يرى عليه حق صحاح

ونصران قرية بالشام ينسب إليها النصارى ويقال ناصرة والنصارى جمع نصران ونصرانة صحاح

لد بلغ خصمهم صولاد ولدود صحاح

فضل سيد الانبيا وصلى الله تعالى عليه وعليهم اجمعين ... قوله عليه الصلوة والسلام انا سيد ولد آدم ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي ...
والاخر ذكره في المصابيح ومنه قوله عليه الصلوة والسلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر ...
القاسمي ... كونه مبعوثا الى كافة الناس والى الثقلين وخاتم الانبياء ونسخ شريعته لسائر الشرايع وقيام شهادته في القيمة على كافة الامم وبقاء معجزاته على وجه الزمان ومن معجزاته الباهرة الباقية القرآن الذي هو الغالب على كافة المعجزات الباهرات ...

وراى رعايتها اولا عمل لها فبدا والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان
المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كدواء يصلح في الصيف دون
الشتاء ولم يبد دون عن وقد ورد في التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه
ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فعند بعد ذلك لا يكون نسخا واما
مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض عندنا وكل الصوم واجب ابدا وليس بواجب
واما مرسل لا يوقت فيه ولا تابيد وما كان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم
الجهل او الى غاية فلا يرتفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب
فعلا وتابيد والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية من وقت نسخه ورفعه
ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا عندنا وكل صوم الغد
او الابد واجب حسا دون حسن واما التناقض في رفع الوجوب بعد تابيده كما
اذا قيل الوجوب باق الايام نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا الانواع في امثاله
وهو المراد بقولهم ان النسخ بيان الناسخ وعلة منتهى اسباع نسخ شريعتنا والفرق
بين كون الناسخ راجعا الى الواجب والى الوجوب مما سبق بالرجوع الى الاصل
الذي مهدناه في بحث الرؤية في قوله لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع هنا
واما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ
شريعة موسى عم لوجهين الاول تواتر النص منه على تابيدها مثل تمسكوا بالسبت
ابدا ومن شريعة موبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى
عم وقد عوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى عم ومحمد ولا تطرقه
في زمانهما احتجاجا عليهما ولو تطرق لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله على انه
كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انها ان تكون قد صرح بدوام
شريعته فلا وقوعها او بانقطاعها فلا نعلم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر
الدواعي على نقلها ولم يتواتر واما ان سكت عن الدوام والانقطاع فلا بد
ان لا يتكرر ولا يتعين الى اوان النسخ وقد يتعين والجواب الرضي انا نقطع بها بالنسخ
ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات لحكم بعض من
الملوك في زمان بخت نصر الاول من العلل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء
على تكرر الاسباب والحال وعلى ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل
العدم فوائده المبحث الخامس في بيان انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة
على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب الذين ... لم

من اصحاب الكل الى من تجدد امر الشريعة بل اصحاب اليهود والنصارى اكثر الاختلال
ولهم بالتحريفات انواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم
بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك وثبت لا يحتمل
التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المجيد شهد بذلك قطعا كقوله وما ارسلناك
الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله الى غير ذلك في القرآن
ما يدل على ان التورية والانجيل نزلا للناس من غير تعرض بما نطق القرآن بخلافه
فمخصص بدلالة القرآن ونعته محمد عليه السلام بقوم الذين هم العرب على ما يشير اليه
قوله نهم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لا ان لفعل هما هدى للناس
قبل نزول القرآن او هدى لهم الى الايمان بمحمد عم والاتباع لشريعته لما فيهما من
البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل ان عيسى عم
حيا لما رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا فلنا بلى ولكنه على شريعة
نبينا ولا يتبعه الا اتباعه على ما قال عم في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسعه
الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبيا بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون
على ان افضل الانبيا محمد عم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل
للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبيا والرسل ومعجزاته
الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته
قائمة في القيمة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى
ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة
حتى قال عم انا خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في ان الافضل
بعد نبينا من فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته
وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل
عيسى عليه السلام لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها
الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته من نسا
العالمين المطهرة عن الادناس وتربى في الانبيا والاوليا وتكلم في المهد
لمعصوم بعد قوربه الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت
الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يترو ... طبع ... في ... الى الكل

من اصحاب

ولد ولا ابدا لاحد سبحانه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وتسخير الحيوانات واشهرها
ثم سول السماء وفي زمره الاصفيا وتنويه بما انعم عليها فوق الارادة واعترف بها خاتم
الانبياء والحواري البعض من ذلك محبة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المرسلين
والمشركات في التربي تحريمهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد
وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالعناية بمصالح نظام العالم مع الاستغراق
في التوجه الى جناب القدس واما معراجه فاما اسرى بلك السماء فاخبار
من سماو كتابه ومع ذلك فانه من سبحانه اليكون ستاني الارض الى العلا للامة
من الكون حملي السماء احسب بطارب الروضة المقدسة مهبطا للبركات
ومصعدا للدعوات وموطئا للاجتماعات الى غير ذلك من انواع الخيرات وليس
بمحمد صلعم ما نطق به النجماء وشهدت به الارض والسماء وانعم عليه من سنيه
من الاسماء وخصائصه مما لا يضبط العدد والاحصاء وبها اشرقت الارض
بنورها اشراق الشمس كبد السماء فصلها الخصها انباء الكلام في الليلة الغراء
فصل جاعسم وثبت معراج النبي عم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان
الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى
فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بنص الكتاب
واجماع القرن الثاني ومن بعدهم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع
ثم الى الجنة والعرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر
انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر
وبما رآه في السماء من العجائب وعما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور
في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع
فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عم المعراج في المنام
او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا فانه
صدق والنبي عم تمسك المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
والله ما فقد جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة
واجيب بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث
واقوال اكابر الصحابة واجماع القرون اللاحقة فصل المبحث السادس في عصمة
الانبياء اتفق اهل الحق على ثبوت الصدق ودعوى الرسالة وما يتعلق بالتبليغ او من الاحكام فاسوهم صبروا على الاساس من الوصايا

اما ان يكون

الاحتجاج لنا على التحقيق
والله الهادي الى سواء الطريق
حرره جلال الدين ... كمال التوفيق

اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون
كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية وكل منها عمدا او سهوا
وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوز
القاضي سهوا زعما منه انه لا دخل له في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوز
الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز
الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات القاء
بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد
البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع
واما لما يشعر من شبهة الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض
الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا
والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم
الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من لا يرد
شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم
الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى ان الذين
يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللعن
واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع
ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس
كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك
لقوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تعالى انا اخلصناهم

لما لصه وكرالدار في يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان
ومسعه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين
عند الله من المصطفين الاخيار لاجل الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حقهم
انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول الخط
من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام
وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع وزيادة الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة
من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير
التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتاذى به النبي بل يبتهج وبحرمة كبيرة سهوا او صغيرة
مغفرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات بعموم كل فعل وترك
فمسارعة البعض اليها او كونه زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن احد سيما سهوا
او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير
المنفرة عمدا انما هو المسارع محل نظر واحتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبيا وما
شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال
ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا
في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك
من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا
الباب اما في قصة ادم عم فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى
وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب
بقوله وقلنا او فعلا بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع اللباس والاخراج من الجنة
ثم تاب الله واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة فلم يكن في الجنة امة او كان
عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان
النهي للتنزيه او بعينها وقد رب فردا من جنسها واما عوتب لترك التيقظ
والتثبت اصابة المراد وقد يعد ذنبا به وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وثانيهما
ما مر الان فيه تسلما للدعي وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركا فيما اتاهما ولم احد في حق الانبيا بالشرك
في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركا
يدل عليه قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد والرد من الميل الى طاعة الشيطان وبعث الهوى او الخطاب لقريش

والهى

والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية فلما اتاهما
فيما اتاهما الله تسميتهما ولدهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة
في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب في قوله ان
ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد
هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضيف الى
نفسك لاحتلاطه بابنائك لما روي من انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من آل النبي
اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله هذا
ربي وقوله فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الغرض والتقدير كما
توضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام على انه كان في مقام النظر والاستدلال
وذلك قبل النبوة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه مريض القلب
والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف فمن جهة
يعقوب الى الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس
سيما الى من يلوح عليه اثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى
والحزن الى الله في مصائب تكون من جهة العباد سيما وقد قال انه كان من خوف
ان يغوي يوسف على غيره من السلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف
وما قالوا لابيهم من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبيا ومن جهة يوسف لهمه المسار اليه
بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته
وابويه له والجواب ان ذلك قبل النبوة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان
ربه على ان يكون الجواب محذوفا دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير
لولا ان راى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية
لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اي شارف ان يهم بها
وبالجملة فلا دلالة فيه على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكره الحشوية
من الخرافات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من
غير ان ينعى عليه ذلك او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه
فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله وتنبيها للسرقة الى الاخوة توريته
عما كانوا فعلوا بيوسف بما جرى مجرى السرقة وهو بيع المؤمن والسجدة
كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت بمعنى الانحناء والتواضع
لا وضع الجبهة واما في قصة موسى فبقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من
عمل الشيطان والجواب انه كان خطا وقبل النبوة وان القتل للنجاة لا للمبادرة الى السخط واما فعل العوام انهم يتلون ليس رضا به

وزينت الخبر توريه اذا
سترته واظهرت
غيره صحاح
وهو ان الاكبر لعظام عمان
موسى في بعد وبراد
الاعضد مطلول

يقل ح

على الغرض اظهار اسطاله واظهار تجربة ولا يتم الا به وقيل لم يكن جرا ماته والقا الالواح
كان عن دهشة وتحيير لشدة غضبه والاخذ براس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل
الايذا بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون على ان يحمله
بنو اسرائيل على الايذا بل وتفضي الى شماتة الاعدا فلم يتسبب لكربيت ولا الروان
فانه كان نهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجيبا
وما فعله الخضر كان باذن الله واما في قصة داود عليه السلام فلم يسأله ان يخطب
امراة كان يخطبها اوريا فتزوجها اوكما اما داود فخطب دون اوريا او سأل ان ينزل
عنها فيطلقها وكان ذلك جائزا في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين
والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى ليتنبه فلما تنبه استغفر ربه وخر
راكعا واناب وسياق الايات يدل على كرامته عند الله ونزاهته عما تفتريه
الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما
للزلة بالنظر الى حاله من رفيع المنزلة وتعريض الملكين بمثل وتصوير للقصة
لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا
لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيي غنم ظلم
احدهما الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير
اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى آخره وذلك انه
استغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او ورد
كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب
ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب
اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله والتصدق على الفقراء
من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد مسحه للجياد واعلاء كلمة الله
وضميره تواريت بالحجاب للجياد لا للشمس واما طفق مسحا بالسوق والاعناق
تشريفا لها واستحبابا واظهارا لاصلاحه آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير
اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن
فكان يغذوه في السحابة خوفا من ان يقتله الشياطين او يخبله فاذا هو الا
ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب
فهذا اما لا باس به وغايته ترك الاولى والتسرع في التحفظ ومباشرة الاسباب
ترك الاستسلام لامر التوكل على ما قاله عم اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال
لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة

جاءت بشق

جاءت بشق ولد اعني واحدة ونصف واحد ورجل واحد فالقته القابلة على كرسيه
واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان
على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل
في بيته غير معلومة له وثانيها ما اشير اليه بقوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من
بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا
للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولائقا بحاله فانهم كانوا يتعززون في ذلك العهد بالملك
والجاه وهو كان نشا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا للامكان طاعة
الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين
لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا اقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مدة وقيل
ملكا خفيا لا ينبغي للناس في القناعة وقيل ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس فما يشعر به قوله وذا النون اذ
ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب انه كان مغاضبا على الكفار المعاندين
لا على الله ومعنى ان لن نقدر لن نضيق عليه الحبس كما في قوله يقدر عليه رزقه
فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل
وهو الصبر وهذا معنى قوله فلا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار
واما في حق نبينا فمثل استغفر لذنبك وليعد بان الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك فيحمل على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى
معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل صبيا في بعض شعاب مكة فرده
ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وثانيها الدلالة
على العصيان والميل عن طريق الحق فلذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا
عنك وزرك ثقل لما كان يشغل قلبه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرائع
والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك
لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط
في تدبير الحرب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار
الصحابة الفدا وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى
ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل عليه السلام وقع
حزن وخاف فسد بذا فنزل قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى

شروط النبوة

السلطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه
وقيل الوسواس من الملائكة وكان هو ايضا فينسخ وقيل معنى تمنى النبي حدثته النفس
وكان الشيطان يوسوس اليه غير الذي فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه
الى الصواب قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه
عتاب على انه اخفى في نفسه عزم تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن
المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر وتنوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من
الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك للاولى وكذا مثلا ان العتب
لوجد واما مثل قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم
فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك فان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي سابقة
تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة تمسكه بجواز
الصغيرة على الانبياء معرض الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا فان قيل
ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ بالقصوص على وجه الزمان مع ان
الله غفار ستار قد امرنا بالستر على من ارتكب فاحشة قلنا لتدل على صدق
الانبياء وكون ما يبلغونه بامر من الله من غير اخفاء لشيء وليكون امتحانا
للامة كيف يعاملون انبياءهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة
اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا الى التضرع والاستغفار على ادنى زلة وان الصغيرة
ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او يقع مكفرا لا محالة بحيث لا عقاب عليها
ولا عتاب قوله ومن شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر
عنه كزنا الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص
والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة
وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قوله وقد ورد تعيين ذلك في بعض
الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال
قلت لرسول الله صلعم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا
قلت فكم الرسل فقال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان
الاولى ان لا نقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر
عددهم يخالف ظاهر قوله منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك

للانبياء عليهم السلام صفات الفطرة وطهارة الخلقة عن الرذائل والاخلاق الذميمة

عدد الانبياء لا يتعين على الاصح

فان الآحاد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات

وتحمل النصائح على الوقائع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل
مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قوله
المبحث السابع جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى
على افعال شاقة وهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون
بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء
ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين اما المقام الاول
اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال
هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظن في
باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم
القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك
النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول الامر للملائكة
السجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا
ابليس وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من
الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على
سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من
الجن صار او كان من طائفة من الملائكة يسمى بالجن لانا نقول ... ملائم كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في
الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله بحسب صورة الانكار
مع انه لا يبعد ان يكون واتباعا للظن ورجما بالغيب فيما لا يليق واعجاب
بانفسهم وتزكية لها وامثال ذلك مخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب
انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة
النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله او ... من اللوح او معاينة الحق

والانسان لما ركب فيه الشهوة والغضب المفضيين الى الافساد وسفك الدماء
لا يقال قوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ان استخلف من تصف
حالكم بيان لكون ذلك سعيا معلوما باعلام من الله واخبار او بما طالعوا من
اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان استخلف من تصف بذلك من
غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ البحث انما يكون عند ذلك ولذا
قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال
فيه دلالة على التعظيم بارتكاب الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء
والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت
ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر و
اعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو
كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن ومما كانا يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك
كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة من
غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد بسحر او عمل به واليهود
هم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ
واما المقام الثاني فقد ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من
الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان
عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء
ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من
طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية
وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وجعلنا
لقول الساجدين الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه الله من
الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض
اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان
ولذا قال الله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع
ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من
اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث

بابل موضع بالعراق لا ينصرف ... الخبر السحر

الثالث

الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص
من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين
ولا جهة لتغييره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة
والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد
القوة العاقلة تكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب
وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة
اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام
والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى
واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول
انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة
عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق
الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يعقل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة
وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته على عقله يكون ادنى من
البهائم لقوله تعالى بل هم اضل واذا رجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة
وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكمال وايثار النقصان مع التمكن من
الكمال في كل من يفعل كذا اقبح واضل وارذل ممن اتى بدونه لان ايثار الشر مع
وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون ايثار الكمال
مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن اتى بدونه واما التمسك بقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاصناف يشعر بفضله على غيره
فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما وقوله وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة
بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون فصل والمخالفون
احتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله
يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون

ان للملائكة عقلا بلا شهوة

خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك
وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال
الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب
والشرف وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون
وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهي الامور اساس كل الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء
ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك
فان سياق الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك
حين استعجل الكفرة العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى
يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام
او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملك
بمنزلة الاعلى والاكمل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تغرير من الشيطان
وتخييل ان ما شاهده الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل
باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه
شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو عكست لجعلت تشهد به علماء البيان والبلغاء باساليب الكلام
وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم ادرى بمعرفة
اهل الاسلام ولهذا خصص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه
مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله
ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى

وبه الملائكة

فلذا قال لو ان الخوارق انواع اربعة اقول فيه كلام وهو ان هذا الحصر غير تام لان الخارق اما ان يظهر على يدي النبي اثباتا لدعواه
فهو معجزة او يظهر على يدي ولي هو موافق في جميع احواله للشرع الشريف لمصلحة مقتضاه من غير قصد منه بل تمهيدا او احسانا من الله تعالى لحكمة ربانية
فهو كرامة او يظهر على يدي مؤمن عناية من الله تعالى لا على كلمة الله كما يقع في الحروب والاطفاء نائرة الفتن او لحكمة اخرى فهو معونة او يظهر
على يدي شخص مخالف لمرضاة الله تعالى لزعمه انه افضل الخلق او لزعمه انه وصل الى الخوارق باستحقاقه وفضله على الخلق او لعدم رعاية تعظيم الله تعالى وحرمته كما

وبه الملائكة الذين لا اسلم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه غيرهم ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا ترى ان فماذكر من الملائكة لم تعتقد الزيادة
والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل بما هو مظنة الاستنكاف والترفع كالغلبة
والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب الموقع في النصارى ومنها اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم
اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريف عليه اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة
روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة و
عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج
ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك
مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير والاكثر والجواب ان مبنى ذلك
على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول
زمانهم وادوم لعدم تخلل السوء على واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة
للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكائنات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء
وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
وتحوذ لك على ما مر وقيل الولي المحب المؤمن العلي هو العارف بالله وصفاته المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز
عن المعجزة وبمقارنته الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج
وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه
العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق
من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا قالوا ان
الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين
الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب
من هذا مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون
الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات

٨٢

لم تجز ولم تنتفع بل ربما سقط عن مرتبة الولاية وبعضهم إلى امتناع كونها من جنس ما وقع
معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا وإحياء الموتى قالوا وبهذا تمتاز
عن المعجزات وقال الإمام هذا الطريق غير سديد والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق
العادات في معرض الكرامات وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى
لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والإهانة فإن قيل
هذا الجواز مناف للاعجاز إذ من شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل بل هو مفض
إلى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي أنه لا يأتي أحد بمثل ما أتيت به قلنا
المنافي هو الإتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي أنه لا يأتي بمثل
ما أتيت به أحد من المتحدين إلا أنه لا يظهر مثله كرامة لولي أو معجزة لنبي آخر نعم قد يرد
في بعض المعجزات نص قاطع على أن أحدا لا يأتي بمثله أصلا كالقرآن ومولانا في
الحكم بأن كل ما وقع معجزة لنبي يجوز أن يقع كرامة لولي بناء على الجواز مانع من المعجز
من الإمكان الأصلي نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله
بعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك إكراما لبعض أوليائه وعلى الوقوع
وجوه الأول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى وأنه كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من
عند الله وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب
وقصة آصف وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فإن قيل كان
الأول إرهاصا لنبوة عيسى أو معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن
أصحاب الكهف والثالث لسليمان عليه السلام قلنا سياق القصص يدل
على أن ذلك لم يكن لقصد تصديق نبي في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا
علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق من بعض
الصالحين من غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي
ولا يضر تسميته إرهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته على أن ما ذكرتم يرد
على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن تكون معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معناه
وإن كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية
الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير أن يضره
وأما من على رد ما ذكرتم من الحصى وبالجملة فظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الأنبياء وإنكارها ليس بعجب

من أهل البدع

دعوى

عنده

من أهل البدع والأهواء إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم
الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في العبادات واجتناب السيئات فوقعوا
في أولياء الله أصحاب الكرامات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم
إلا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم إلا في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل
السائر أوسعتهم سبا وأودوا بالإبل ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء
العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وإنما العجب
من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم
رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة إن من اعتقد جواز ذلك يكفر
والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي حين سئل عما يحكى أن الكعبة كانت تزور
واحدا من الأولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل
الولاية جائز عند أهل السنة وللمخالف وجوه الأول وهو العمدة أنه لو ظهرت
الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره إذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق
بين المعجزة والكرامة الثاني أنها لو ظهرت لكثرت لكثرة الأولياء وخرجت عن كونها
خارقة للعادة ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض العادة الثالث
لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة لجواز أن يكون ما يظهر
من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من أنها عند مقارنة الدعوى تفيد
التصديق قطعا الرابع أن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق يحط عظيم
قدر الأنبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل تزيد في جلالة أقدارهم والرغبة
في اتباعهم حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم
والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو مخصوص بالإخبار عن المغيبات قوله تعالى
عالم الغيب فلا يطلع غيرهم وإن كانوا أولياء مرتضين تخصيص ما يسند من الكهنة إلى إلقاء
الجن والشياطين ومن أصحاب التعبير والنجوم ظنون والمستند إلى الأمارات ربما يقع
وربما لا يقع وليس من إطلاع الله في شيء والجواب أن الغيب ههنا ليس للعموم
بل مطلق أو معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد أن يطلع
عليه بعض الرسل من الملائكة أو البشر فيصح الاستثناء وإن جعل منقطعا
فلا حاجة بل لا امتناع في جعل الغيب للعموم لكونه اسم الجنس المضاف بمنزلة
المعرف باللام سيما وقد كان في الأصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم
أي لا يطلع على كل غيبه أحدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا لا إشكال إن خص الاطلاع بطريق الوحي

فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول حقق الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب

وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد لنوع من الاطلاع وذلك ليس بلازم فائدة حاكيه حكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبي لا يكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم مأمون عن سوء العاقبة مكرم بالنصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن النعمة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين وتتضمن شرف الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة الولاية عن الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قال بالاول فلما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قال بالثاني فلما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي بعض العرفاء ان ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل دائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم جملة تصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس للولي الا مظهر التصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف وسائر الاعتاق من طوائف العبادات فاجابه الى ذلك بان سلك العوالي هو ساقط التكليف ومع ذلك ليس علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف

كلام

لا يسأم من العبادة ولا يفتر عن الطاعة ولا يستلذ الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل لكمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير اثم بل لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن حفظ الامرين وملاحظة الجانبين فربما يشتكل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الطبع وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يتخيل على بعض العقول والمتسمون بهم المسمون بمجانين العقلاء والتفاوت بين فضل الاساغ الاولياء فانهم مع ان اشتغالهم الكل وانجذابهم اشمل لا يخلون باداء طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجانب ولهذا ينبغي علمهم ادنى زلة عن منهج الصواب

بحث

المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة تجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء انما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن الاعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنهما حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي عليه السلام وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي بانه مسحور

التعليم

المعجزة

النقصان

مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس السحر يوجد في كل عصر وزمان او بكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا ما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو القاء وذلك التخييل وقد يحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي عليه السلام العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزلت في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء فيقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصنعة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي عليه السلام نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسألة بالفقهيات اشبه والله اعلم

قوله الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هاهنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات قوله المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد انها اصلية لها نافعة في المراد كالحجج عليها ودفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم الكسر لا مطلوبا بالنفس وعدم تناهي القوى الجسمانية

قال السيد ... وتحت الفصل ... على حول ان الاجسام لا تنتفي بل تتبدل عوارضها في غير الكون والفساد وصورتها النوعية فيها ... ان انتفاء الجسم بمعنى انه ينعدم مطلقا محال بل يصير الجسم بتبدل صورته الجسمية او النوعية جسما آخر وقد تبين في الطبيعيات ان اجزاء العالم لا يحتمل الزيادة لامتناع التداخل ولا النقصان لامتناع الخلا قالت الفلاسفة للتحشر الجسماني ... قبيل اعادة المعدوم ... لهم وقد حكم عليه ... بكفرهم

ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة والنار وغير ذلك من اختلاف الآراء واما البحث عن اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما له من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات فيما بالباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اما على ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان القوة وهو الوجود بالاخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بها على الكمالات ملكة الاتصاف بالفعل بعد صار قابليته للوجود ثانيا اقوى واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وهو ما يعنيه من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه ليس فعل العاقل فالمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون بان يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية او ما في جهة القابل

اعادة المعدوم

٨٦

فاذا لم يثبت قاطع على نفي شيء من ضرورة او دليل فلا عبرة بالاستبعاد ... او وهم ... لو وجد ... بحكم ...

برمان في استعدادات العقول وهذا هو المراد هنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل
على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان
الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كما امتنع الحكم عليه
والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الاتحاد فيما بينا
لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم
لامر لازم له لامتنع وجوده اولا فكان ممتنعا لذاته ثم امكان الوجود يستلزم امكان
الاتحاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة هنا كونه معادا
وهو فرع الوجود فاما قوله والمتكلمون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان
الموجود بعد ما انتفى بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص
عن شوائب التقليد والتعصب وقد استحسنه الامام في المباحث حيث قال
ونعم ما قال الشيخ ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل
والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال
بجوازه كثير من العقلاء واقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد
المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد
بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده
بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين
لا ينافي الاتحاد بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق
واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف
لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني
لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه
من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه
في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق
الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون
الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول
وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من
جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد ولما اشار اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا
ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا هو وجوده في الوقت الاول
ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا اولى من كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل

هذا

وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان
من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي
الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ
البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو منبوءا بالحدوث اخرى وهذا
بناء على ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع اقع
في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا امتياز
بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم تكن اعادة له بعينه والمعادة
بل بالقبلية والبعدية بان يكون هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان
زمان ثم يمكن اعادته بعد العدم وهكذا الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه
لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد
ولان المفروض ان وجوده مع وجود مثله في الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم
التمييز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد
بان عدم التمييز في نفس الامر غير لازم كيف والكلام فيما لم يكونا شخصين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه
لو سلم صحة هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم
عدم التمييز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم ممتنع الاشارة
اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شيء لشيء
فيقتضي ثبوته في الجملة والجواب بعد تسليم القائلين بثبوت المعدوم وتمايزه
ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني
انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون ذهنية لا حقيقية
ولا خارجية فلا يعتد لا صح العموم فالزمن ليس بشيء اذ انا ناخذ القضية حقيقية
عاما بعنوان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى هنا
ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم
فالذهنية ايضا كان الموضوع انما هو الذهني محكوم عليه بالمحمول فالمعنى هنا
ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا
كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن شيوع لجواز ان يتعلق الى غير ذلك
من الحكم على ما ليس موجودا في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن هذا الوجه بانه يراد بالاعادة ايجاد ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه

وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال عند كلام اكراي
تلك الحروف بتاليفها وهيأتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذاك مبتدا في
زمان اخر ولا مناقشة في ان هذا نفس الاول وهذا مثله وهذا القدر كاف في اثبات
الحشر والنشر ولا يبطل شيء من الوجوه **فصل** المبحث الثالث زعم الفلاسفة
الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان
اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض
وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه
لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة
وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد
لتردده في ان النفس هو المزاج فتفنى بالموت فلا تعاد ام جوهر باق
بعد الموت فيكون لها المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على
حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط
لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب
الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع
التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من
الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال
الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها
الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها
في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه
بلغنا عن بعض الطلبة العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه
مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون
لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول
بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق
الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبهة المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ
الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام

ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع
من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح
لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين
بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا
فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن
الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص
من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا **فان قيل**
فعلى هذا يكون الثواب والعقاب للاذات والالام الجسمانية على غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية **قلنا** العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات
وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبى
الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الالات
والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة
لغير الجاني **قوله** لنا التمسك في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه
على اتم الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء
محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله
ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى
ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون
بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب
على الله وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره عن الله مع امكان المناقشة في ان الواجب
لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني وقد يدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هو جملة
الحكم او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها
والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان
على الادراكات والارادات والافعال والحركات فهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر
يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك
فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق
فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر

ان الادراك للروح ولو بواسطة الآلات

على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبيا سيما
عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يقولون بذلك وانما ورد في القران من نصوص
لا تحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور الى غير ذلك من الايات
والاحاديث الصحيحة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر
بيقين فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات
المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف
هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق
لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية
وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والبشارة
بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر
عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب
ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما
لامر النظام ولهذا قال ابو نصر الفارابي ان الكلام فيه مثل وخيالات للفلسفة
قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون
البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء وبنصوص الكتاب
على الاشارة الى مثال المعاد العقلي والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء
الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب
طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي اجمعت
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر
مثل للمعاد الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما ذكره
المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه ثم احتج المنكرون بوجوه الاول

ان المعاد

ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجب التوقف
اما على تقدير كونها الجاد الاعدام والفنا فظ واما على تقدير كونها جمعا واحيا بعد
التفرق والموت فللقطع بعدما التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيات والحوادث مع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم
فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك
ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدا لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار
غذاء له وجزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول
واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا تماما على انه لا اولوية لجعلها جزءا من
بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان
الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة
والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الحاصلة من اول العمر الى اخره
لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل والماكول الاجزاء الاصلية الحاصلة اول
الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية
في الماكول الفضل في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن اخر ويعود المحذور قلنا
الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله يحفظها من ان تصير جزءا
لبدن اخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم
حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول العلة بحفظها
عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما تعاد الحيوة والصور
والهيات فان قيل الايات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام
وهي رميم ايذا متنا وكنا ترابا ادا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد يشعر بان
مبادئ الحيوة والمبطل ومورد الاشكال والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها
الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الايات
ما هو مشوق لنفس الاعادة مثل فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا
يرونه من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة
والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية
فلعلم لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض
عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه والغرض العائد الى العبد ايضا باطل لانه

امالعقول والمعلوم الى غير ذلك من الاقوال ولا سيما

ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لطفا مقصودا بالاعادة بل انما يتصور ذلك
بان يوصل الله الالم ليخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الالم بعينه خلاص وهو
وهو عبث لا يليق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض ونفي الخلو عنه في فعل الله تعالى
ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم لجواز ان يكون نفس ايصال الجزاء
الى من استحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات
الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها ولا يشكل تحقيق ذلك ثم منع كون
اللذات الاخروية من جنس اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا
عنه. تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا
هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما مضى
من الدلائل ويستدل بذلك بنصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى
زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من التجرد والتبري عن ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان
ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس
اخرى به [illegible] وبقاء نفسه معطلا او متعلقة ببدن آخر غير معقول عند العقل
ولا منقول عن احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج الخاص لم يفارقه الا لانتفاء
قابلية التصرف فاذا حصلت عادت العاقلة عادة التعلق لا محالة وقد قال الله تعالى في قوله
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة
في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها
في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كان
ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين
ان الاظهر عندي ان الروح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة
اجرى الله العادة باستمرار حياة الاجساد ما استمرت مشابكتها لها
فاذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به
ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت
الآثار والحياة عرض تحيى به الجملة والروح تحيى بالجملة [illegible] فانهما
الحياة [illegible] في الروح [illegible] قوله المبحث الثالث [illegible]
في مباحث الحشر [illegible] الى ان الاجسام [illegible] على ما يراه النظام
وقائلو الفناء [illegible]

وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء اعدام
متجدد او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى
ان الله يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب
ابو الهذيل الى انه يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور
المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد
الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى
فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله يحدث في كل جوهر
فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي وابنه الى انه
يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى به الجوهر باسرها وقال ابو هاشم واتباعه يخلق
فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث فذهب من قال بفناء الجوهر بانتفاء
شرط وجوده الى ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل فاذا لم يخلقه عدم
الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه
الله حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين انها الاعراض
التي تجب تعاقبها على الجسم فاذا لم يخلقها الله فيه فني وقال القاضي في احد قوليه هو
الاكوان التي يخلقها الله في الجسم حالا فحالا فاذا لم يخلقها فيها انعدم وقال النظام
انه ليس باقيا بل يخلق حالا فحالا فاذا لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل
سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر
وكون الفناء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان قوله المبحث الرابع
في ان القائلين بصحة الفناء وحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد
الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث
قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم
تعاد بينها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد
على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم
يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين
كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد ذهب معتزلة
بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بعث الخلق وفناء الخلق مع هلاك الاشياء
وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون
في مثل هذه الدقائق الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر اي من الموجود ولا يتصور ذلك
الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى

مبحث الفناء بعد الوجود ومذاهب الخلق فيه

المبحث [illegible] هو بالايجاد بعد الفناء ام بالجمع بعد التفرق

يقول العبد الضعيف جلال التوريجي وفقه الله للكمال المعنوي والصوري انه الحق الدائم الازلي الابدي

هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال
كما اذا قيل لك ايهما اول من زارك اولا فهم فتقول هو الاول الاخر ويريد انه لا ارى
سواه او هو الاول الاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء
او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد
انه اول كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على الابدية الحقة وكذا قوله فانها الكل كقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان
الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة
او المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما تعالى فهلك الطعام
اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارئ
تعالى من كل جوهر الدلالة على الصانع وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس
مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله ان امرء هلك
وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع قوله
وهو الذي بدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بداكم تعودون
والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور
بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج من
العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين
ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
اولم يروا في الارض فسيروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة
في التركيب كما في قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا
اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق
اهل اللغة على انه ايجاد واحداث مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من
تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء
هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها
كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت
مثل فناء الحرث وقيل معناه انه كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت
قال الامام ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الايتين من تاويل
اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس
التاويل بكونه ايلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له ومن انه

في قوله تعالى هو الاول والاخر اي الباقي بعد فناء كل شيء لكن لا يحتمل الزمان
لا تفاق على ابدية الجنان واهلها

يعني اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور ... كذا في شرح المواقف

ا ١٢

اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه
لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى
وقد يتوهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض
بان حمله على الاستقبال ليس اولى من حمله على الحال بل اولى وهو ظاهر فاجاب ابن الاجرون وتبعه العلامة
بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول
انه لو عدمت الاجساد ولما كان اجزاؤها الاصلية الى مستحقيها واللازم باطل لعدم النصوص
الواردة في ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا او عمل عملا لا يعبرها سبق من
وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ
بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعفه ولئن سلم
فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية وانعدام البواقي ثم ايجادها وان
لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار اخر
ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تعذر بانها لو عدمت على الانفصال
الى الجزء الى مستحقيه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول بعينه او مثل له
خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فقط واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء
الاصلية فلا نعدام التركيب والهيئات والصفات التي بها يمتاز المثلان
سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم باطل لان
الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية عن التفرق والاختلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق
لانا نقول هو قصد ابطال راي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام
العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان التعين في الحشر هو الاجزاء
الاصلية الفضلية وقد سلمنا انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب
ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك
عند الايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا
جليا جزئيا او كليا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع
العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون
في الوجود بل الخلق وايضا ليس جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب
ونحو ذلك من صراط وزن وغيرها انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك
حكما ومصالح لا نعلمها عرفنا ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للعظمة

ان العمدة في الاستحقاق هو الروح

والاستغناء والتعرض بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد
الوجهان على طريق تعريف الاجزاء اما الثاني فظ واما الاول فلان الاعدام لما يتوقف السلب
التي بها التمايز فان جميع الاعيان او بلست المعاد بالمثل وتجاب بانه يجوز ان لا تعدم
الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم
فالمحوج هو تلك الجواهر الموصوفة لا هي ولا مجموع الجواهر والصفات والتعينات
كما اذا جنى وهو شاب [illegible] سليم الاعضاء واتفق منه حين صار شيخا نحيفا
ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التعريف منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم
على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفريق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني كيف
تحيي الموتى الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله تعالى نكسوها لحما وكقوله تعالى كذلك
النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون دون تعيدها وكما بدأنا اول خلق نعيده من الطين
وعلى وصري(?) وساهر(?) مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض
فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث
وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق
دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت لبيان
كيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك والآية
أظهر في بادئ النظر والشواهد عليه في معارضة ما سبق من الآيات المشعرة
بالاعدام والفناء المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة
حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء
واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة
على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها
على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة
في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى
في حق الجنة أعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى

أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجهين الاول
ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام
2 اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك
على الفناء كما مر او بان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء
قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او
في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتئام
عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع
جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانها لا معنى للتناسخ الا عود الارواح
3 الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا
من جهات مختلفة لانها تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم
الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وهو مستحيل ولانه يشتمل لا محالة على
عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم
سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته الى حيزه
الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم
الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في حقيقة
من محدد هذا العالم والحشو في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح
بلا مرجح لتساوي الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة
عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام ونفي القادر المختار الذي يقدر به
ولا حاجة بتحديد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان
ما ادعوا تحدد الجهات بالمحيط والمركز انما هو في جهة العلو والسفل لا غير ولئن سلم
على امتناع الخرق لغا فاصل في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط منهما غير لازم
لجواز ان يكون في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة
الطبائع ولا كون الحيز في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح
الى ابدانها بل تعلقها بابدان اخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين
بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس
ويوجد فيها العنصريات لانسان وذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير ابقاء هذا
العالم بالكلية واتحاد عالم فيه الجنة والنار والآن وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات

فلا احتجاج بهذا الدليل على الجنة والنار وهو هذا العالم قوله جامع لم يرد نص صريح
في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السماوات السبع
وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك
الى علم العليم الخبير قوله المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون
على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب
خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو
وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب وكقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست
الا في القبر ولا تكون الا للثواب او العقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم
الله والاحاديث المتواترة كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف
في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيقولان للميت من ربك
وعن دينك وعن نبيك الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب
المشهورة وقد تواتر عن النبي عليه السلام استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك
في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فهو ... بظواهر
الشرائع كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر
حياة ولا محالة يعقبها الموت لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول
الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى الا ... ومعلوم ان
لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو على
الاستثناء منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم
الانقطاع بعد الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت
الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة
بالاولى يشعر بالثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك
لا له قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما ... نفيها فان قيل يجوز ان الافراد الواحد بالعدد

بل المحبس المعوق العاقل لهذا المتوهم على ما يتناول موته الدنيا وموته القبر فلبثا يا باه
بتاء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء للزمت الاحياءات بثلاث في الدنيا وفي القبر
وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح الاسماع
والجواب ان اماتة الواحدة والاثنين لا ينفي وجود الثالث او الثالث على ان
التعليق باحد الحالين كاف في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء لقوله تعالى ثم يميتكم
ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حصول ... الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر
وفي الحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ الناس بعض نبو
عن ذلك ثم البطلان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر
لخفاء امره وضعف اثره على ما سبح ولا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت
الالوهية ووجوب الايمان والتعجب من الكفر واما قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الآخرة لانه معاين وقد قيل
بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب
واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل بحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في
ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور
بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت والمقتول والمصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم
وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر
وربما يذر على صدره كف من الذرة فترى باقية بحالها بل ربما تأكله السباع او تحرقه
النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف حياته وعذابه
وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حياة سرير الميت
وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع
ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق
بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نم اشتراط الحياة بالبنية ولو سلم فيجوز
ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح للبنية والتعذيب والمسألة او يجوز ان يكون للروح
الذي هو اجسام لطيفة او الاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر
ولا ان يحجبه الله عن الانس والجن بحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون
الميت في بطون السباع ومن قال لقادر الحمار الحي المحبس لا يستبعد
توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك

مبحث عذاب القبر وثوابه

فرعون

من حفر

والتعجب

ربما

يعقل

ذررت الحب والدواء فرقته صحاح

انه يجوز التعذيب والسؤال ان يكون للروح او الاجزاء الا صلية

اوساعتدن كيمن فارغ اولالسن خوله بزدن اكر رافض اولالسن

يفضى الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم تجر به العادة واما ما تقول الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلمة مجوزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فبطل لا يوافق اصول اهل الحق قوله حاتمة اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يخلق في الميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته بكن اصابته سكتة ويشكل هذا بجواب المنكر ونكير على ما ورد في الحديث قوله المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وآخر الاهوال الوقوف قيل العرض وقيل حمل الكتب وقيل اول ما يسأل اكثر ويطول اعمارهم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا ومنها المسألة قال الله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها شهادة الاعضاء الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عم ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا في اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة قال عم يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الحسنات نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ومنها الحكم ومن المحاسبة والاحوال من ان المحاسب خبير والناقد بصير

طهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب العصيان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم والآلام لاولئك وان جزاءهم في مقابلة الحسنات وزجرا عن السيئات ومما يظهر به اثر من الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والانعام فيه برد والطمأنينة والسلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكر العاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن فهو تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الحجج والادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية ما في الباب مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من يجور رجلاه ويعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه مثل نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال للصحابة رضي الله عنهم انى سطلبكم يوم المحشر فقالوا على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض قوله المبحث الثامن وتعريف مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل

فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من
جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الافلاطونيون واما الاكثرون فيجعلون
ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية
كما هو راى افلاطون او لا كما هو راى ارسطو ومن تبعه عندهم جوهر لا تفنى بخراب البدن
بل تبقى متلذذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها او متألمة بنقصانها على اختلاف
المراتب وتفاوت الاحوال ومالها بفقد الكمالات وتفاوت الاعتقادات وذلك
شقاوتها وعقابها ويتفاوتان على ما لها من اخلاق وتفاصيل واعمال تكتسبه في تلك
في هذا العالم لاشتغالها في تدبير البدن والتفاتها الى كدورات عالم الطبيعة وما يحمله
لما لها من العلائق والعوائق الزائلة لمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل
الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن
تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والالام
والتدريج بما لها من درجات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية
انما هي الجهل المركب الراسخ والنقصان المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق
الحاصلة عن … الفضيلة والشرائع فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تمنع السعادة — غايبش ع
اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان
غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة
او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية
او العملية فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فلا يعذر مخلد — بجبر الاصلاح …
بعد الموت وما عداه سببا اختلافا الدائمة بسبب مضاد وراسخ في القوة النظرية
كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فهو مخلد في الشقا لكن
عذابه دائم واما العملية لما قد اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام و
المقلدين والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة
وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها مكتسبات سيئات
من الافعال والامر في ترول يزول الا انها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بحسب الكم والكيف بحسب الاختلاف
وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا لا … الا اكتسابها ما نقصها الكمال
او اشتغالها بما صرفها عن اكتساب الكمال ولتكاسلها في اقتناء الكمال
وعدم اشتغالها بشيء من العلوم اما النفوس السليمة الخالية عن الكمال
وعن نقصانها وعن الشوق الى الكمال فهي في سعة من رحمة الله تعالى خالصة

من البدن

من البدن الى سعادة يتعلق بها بعض ما الحي كما هو راى بعض الحكماء الا انه ذهب بعض
الفلاسفة الى انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام
اخر لكنها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية ثم اما ان تصير مبادي صور لها وتكون
نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه
ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا
لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي
كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها
قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن
مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني — يعتبح ظ
والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها
وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد
الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش
وصلاح المعاد ثم الانبياء بالغوا في ذلك التبشير والانذار بثواب وعقاب الكامنة — المطيع ع
بالعدل الكلي وموجبا لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين
وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن مولد المبحث التاسع الثواب فضل من
الله والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا
للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله فيثيب
المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز ان ينسب
اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي وقد وافق في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير — يعا
من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس
حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة
اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات بمنا الاتراح فيه كيف وقد ورد
بذلك الكتاب والسنة على وجه لا يحصى واجمع السلف على ان كلا
من فعل الواجب والمندوب يصلح سببا للثواب وكذا من فعل الحرام
وترك الواجب سببا للعقاب في نفس الامر عند اكتساب
الحسنات واجتناب السيئات على اقامتهما الثواب والعقاب
لنا وجوه الاول ان فعل العبد ما … لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب

واجمع العباد ع نعيم الآخرة ان لهم نعيما ما تنتهون واجمع العباد ان العذاب … وتكميل بينهم … [illegible] الى

على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني أن طاعات العبد وإن كثرت لا تفي بشكر
بعض ما أنعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكر
الواجب عوضاً لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضاً وكذا العبد
على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وإزاحة علله والولد على خدمته لأبيه الذي يربيه
وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز أن تكون الطاعة شكراً للنعم لأن العقلاء
يستقبحون الإحسان إلى الغير ليكلفه الشكر ولأن الشكر يتصور بدون
تكليف المشاق والمقاساة كشكر أهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج
عن العبث لأنا نقول بعد تسليم ما على الحسن والقبح ولزوم العوض قبح
الإحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الإحسان لا يوجب كون
الإحسان لأجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض
ولو سلم فيكفي ترتب التفضل عليه عوضاً الثالث أنه لو وجب الثواب
والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم أن من
واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر الحول وأن يعاقب
من أصر على الكفر دهراً وأخلص الإيمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب
والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز أن يكون ثواب المطيع على الطاعة
والعاصي على المعصية شرطاً في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو رأي على
الموافاة لأنا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلاً لعدم الشرط
عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الأول
أن إلزام المشاق من غير منفعة موفية بمقابلها ظلم والله منزه عن الظلم و
تلك المنفعة هي الثواب ثم إن الفعل لا يجب على الأول لتحصيل المنفعة وإلا لوجب
النوافل وإنما يجب لدفع المضرة فيلزم استحقاق العقاب بتركه ويحسن إيجابه
ورد بعد تسليم لزوم العوض بأنه يجوز أن يكون شكراً للنعم السابقة أو يكون
العوض مراداً لحصول السرور بالمدح على أداء الواجب وفي احتمال المشاق في
طاعة الخالق على أنه يجوز أن تكون إيجاب الواجبات بناء على أن لها وجه وجوب
في أنفسها وما يقال من أنه لو كان كذلك لوجب على الله أن لا يجعلها شاقة
علينا بأن يزيد في دواعينا لأن وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد
الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقاً أو لا فليس بشيء لجواز
أن يكون وجوبها لهذا الوجه ولأن الوجوب وإن لم يتوقف على كونها شاقة
لكن لم يكن منافياً لذلك فيجوز أن يجعل شاقة لبعض الأجر الثاني أنه لو لم يجب الثواب

موقوفة بأن يكون ظلماً

والعقاب

والعقاب لأفضى ذلك إلى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لأن الطاعات شاق
وبخلاف العادات للهوى لا تميل إليها النفس إلا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي
شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس إلا مع القطع بالآلام ومضار تترتب عليها
ورد بأن شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الأخبار والآثار في ذلك
كاف في الترغيب والترهيب الثالث جواز الترك عن فاتح الكتاب والآيات والأحاديث
الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف
والكذب ورد بأن غايته الوقوع البتة ولا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق
من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بأن لا يقع العذاب
وفيها كذا الإشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو إن شاء الله ومعه خاتمة
في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها أنهم بعد الاتفاق على أنه
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط أن يكون
فعل الواجب لوجوبه كالواجب العقلي أو لوجه وجوبه كالخير وفعل المندوب
لندبيته أو لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركاً للقبيح بأن يفعل المباح لكونه
تركاً للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في أنه هل يستحق
المدح والثواب بالإخلال بالقبيح لكونه إخلالاً به والذم والعقاب على الإخلال
بالواجب فقال المتقدمون لا بل إنما يستحق المدح والثواب بفعل عند
الإخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الإخلال بالواجب
هو ترك الواجب لأن الإخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي
ولأن كل أحد يخل بكل قبيح مما لا يتناهى من القبائح وقال الباقون كأبي هاشم
وأبي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم
الإتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه إلى قوله إنه كان لا يؤمن
بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله حكاية ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها أنه يجب اقتران الثواب
بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل لأنه يحسن التفضل
بالمنافع العظيمة ابتداء فإلزام المشاق والمضار لأجلها يكون عبثاً بخلاف
التعظيم فإنه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان
ومنها أنه يجب دوامهما لكونه لطفاً داعياً للمكلف إلى الطاعة وصارفاً عن المعصية
ولأن التفضل بالمنافع الدائمة حسن اتفاقاً فلا يحسن التكليف للثواب

كالواجب

المنقطع الذي هو ادون حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل
في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب
لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة مشوب بشوق كل ذي مرتبة الى ما
فوقها وبمشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعذاب اهل النار مشوب بثواب
ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب
الاعلى ويجد الشكر للمنعم سرورا لا يحصى ويكون في شغل شاغل عن القبائح
وذكرها والتالم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح
ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة
الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الاخرة وقيل الاخترام وقيل وقت
الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت
وليس لاحد منهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل لان المدح والذم يثبتان
حال الفعل وكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما
وانما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الاخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين
فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف
الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المخصصة لنا خيرا وبلزوم الجمع
بين المتنافيين كما ذكروا لاحقا في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار
التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب
الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم الجمع بخلاف البعض
كتعظيم المومن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب
تاخيره مطلب المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود
الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة
وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي
الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل
قلنا مبني على قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا يصح عند القائلين
باستناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة
يجوز ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر والجاحد والمعاند
وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا

للجاحظ

للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور ولا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله
الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير
اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا
في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند
الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رض سالت النبي صلعم عن اطفال
الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون
بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تع
ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم
الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان
ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المومنين ومات
قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما
في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة
لا بطريق الوجوب على الله بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل
كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ونقل عن بعض المعتزلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة والقطاع
عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك ولهم في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب
شبه عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولان مسئلة العفو
لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شائع في ترك العقاب بالكلية
وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة
عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة
بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان
وبعض المرجئة من ان عصاة المومنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار
تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل
قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه
انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الايات والاحاديث
الدالة على ان المومنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا

فيمعنى ان يكون بعفو وهو سلب انقطاع العذاب او بدونه وهو سلب العفو التام
قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن
فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات
ولا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة
بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عم يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا
فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن
حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والثالث بتعاضد النصوص الثالث ومعطوف على
ما عند الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر
عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم
ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم ولم يستحق هذا فما
فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لانه يوجد من بعضهم
اشد منها جرما وما يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر
فانه لا متناهي قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد
العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء
لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بمنع تساوي اسباب العذاب في الشدة وان
تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات
عملا بعدكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة
لما سيجيء فيكون لزوم اتصال الثواب المحال وما ذاك الا بالخروج من
النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتج المعتزلة بنصوص الاول الايات
الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وسلب عدا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود
فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال
لما بين بعضها من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على موجبه
الاتيان [illegible] حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته

فاولئك

فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان
العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر واصحاب الكبيرة
الغير المخصوصة اذا اتى بعدها بطاعات ترى ثوابها على عقوبتها فليكن مرتكب
الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الايات والادلة وبالجملة فالعام
المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نم تأبيد الاستحقاق بل هو مغيا
بغاية رؤية الوعد لقوله تعالى حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال
من ان الاثم كون حتما للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغايته لقوله يكونون عليه لبدا او
لمحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا الخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال
انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد حتما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت
العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ما ذكره ابن
عباس رضي او التعمد على حقيقته انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف
يشعر بالعلية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام
فالمراد هنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا لان الخلود حقيقة في التأبيد
لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد
مثل خالدين فيها ابدا والتأكيد انسب تقوية لمدلوله ولان العمومات المعربة بالخلود
متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا تلزم
ارادة المعنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر
الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث
الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث
الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا
او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق
فلا محذور في ارادته في حقهم جميعا ولا نم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد
انه تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق
الكافرين المكذبين بالحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج
باليأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابع بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد
ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها مختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامس

مستحلا

والسادس حملا للخلود على حدود الاسلام ولا حاطة الخطيئة على غلبتها بحيث
لا يبقى معها الايمان بجامع ما في الخلود من الاستحقاق البالغ ان الفاسق لو دخل الجنة
لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان
الاستحقاق بالاحباط او الموازنة كما سيجيء ورد بمنع الشرطية بل المعد منين
بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا
عليه بجامع ما في المعصية ورد بمنع علية الجامع ومنع ما في الكفر قدرا ونوعا ومنع
اعتبار القياس في مقابلة النص والاجماع وفي الاعتقاديات الرابع ان الوعيد
بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث
بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تصديقا
للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف وبمنع انحصاره في
الدوام فان من لا يكترث بالتبعة في الجحيم احقابا فقلما يكترث بالخلود
فيها عقابا ولو وجد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطفا للكل فليكن
لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان
لطفا ورحمة لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء
بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد المبحث الحادي عشر لا خلاف
في ان من امن وتاب بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له
ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا
حسنة له وانما الكلام فيمن امن وعمل عملا صالحا وآخر سيئا واستمر
على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد
النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط
والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات
قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته
اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان
السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص
الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا واما عقلا
فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته

على الطا

على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة
حق الخدمة ثم بدرت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات
ونقض ما عهد ووعد من الحسنات وبعدمه علاقة من واظب من الخضوع على
المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة
وامتثالا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة
محبطة لثواب الطاعة لكانت سابقة تحقيقها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب
والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب
مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب
العقاب وح لا تنافي في الثواب والعقاب بان يعاقب بحسب سيئاته ثم لو سلم
فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة
من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنات بالسيئات اولى من العكس كيف وقد قال
الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها
والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل
كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم فاولئك حبطت
اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى
ان من عمل عملا استحق الذم والعقاب وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به
المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة بالمن والاذى وبدونهما واما
احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع
في شيء وحين شنع ابو علي وابو هاشم بفساد هذا الراي رجعا من التمادي
بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها
وان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجر
طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا
فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون سقوط
الاقل عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا
هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله
فمن له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط منه
العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب
ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء
من عقابه

وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي
فايهما ارجح احبط الاخر واختلف كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعل
اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين
مال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة
لا يخفى على احد ان القول بما ذهب اليه من الاحباط والموازنة لا يقبل الا بنص
من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر
اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو راي ابي علي صار الطاعة السابقة
لغوا محضا ولا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما
ولانه ليس ابقاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث في وجود
الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط
من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم فبطلانه اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين
كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان
طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل
في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية في
يلزم ان يحبط بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل
انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء
من العقاب فليس اسقاط استحقاق احدى الخمستين اولى من اسقاط استحقاق
الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال
كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان علة عدم كل منهما
وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكون العلة موجودة حال حدوث
المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون
دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني
فالم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال
زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالاخر وهذا
ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف
اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء
اولى لكونه معارا بالموثر الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا
لكن لم يبق مع موثره فاذا جوز على الاحباط ان يفني السابق بالطاري
ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفني من الطاري ما يقابل السابق
ثم

ثم يفني السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علته
اقوى وابقى والطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع
اهون من الرفع ثم على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا
استحق بالطاعة ثوابا اكثر وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون
التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور
والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال
السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به المستلزم لتاخره
عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج
يتميز له ما اذا كان لك عند احد خمسة دنانير ودفعه فيمكن ان يكون اوهبه بل بحسب الذهن
فقط يتميز له ما اذا كان لك خمسة دنانير فلا يكون ان يسلم خمسة او الابراء
عنها او مقاصتها بحسب له عليك الا براءة عن النصف وبما ذكرنا من حمل كلام
المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهم
المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل
كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض
ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال الكل بما يزول به البعض لا زوال
الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة
وفي صحائف الكتبة فالطاعات يبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي
يبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم الدور والجواب ان المقصود
بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب
بالاخر بناء على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس
وهو انه يجوز ان لا يوثر احدهما في عدم الاخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيسقط
حكم الزائد فقط السادس انه يجوز ان يوثر الطاري في عدم السابق بشرط
ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه ينقل
الكلام الى سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه
الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من هذا
جزءا من ذاك وبالعكس الى ان يفني الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البيان
فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة
اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان مخصوص بما اذا تساوى
الاستحقاقان والمعترض له اصطر بنوادي مثله وقد عمم ابو هاشم انه لا محذور في وقوع ذلك

تسليم

علمه

[illegible]

لأن المكلف إما في الجنة أو في النار وأجيب بأنه يجوز أن يسقط حبوط الثواب
فينزل برحمة الله منزل الكرامة ويحل بفضله دار المقامة أو يحبط من الثواب
والعقاب من غير خلوص جزئهما أو لا يثاب ولا يعاقب ويكون من أصحاب
الأعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الإمام بأن إحباط الطاعة أو الإحباط
اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي ليتأتى ما ذكره بل معنى إحباط الطاعة
أو استحقاق الثواب أن الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة أنه لا يثيب
عليها ولا يعاقب على المعصية بقدر ما من غير أن يتحقق في الخارج استحقاق
بينهما منافاة ومعاندة وأما الثواب والعقاب فلا وجود لهما إلا في الآخرة وأن
لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك إلى حكم الله تعالى ومشيئته على وفق حكمته
والأقرب ما قال إمام الحرمين أنه ليس بأن أحدا من أولياء الله يقيم الكبيرة يربي وزرها على أجرها
فكان من حقهم أن يتبرؤوا بها جميع الكبائر ... ولم يعقلوا ذلك بل طريقا بأنهم
بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها ومما يجب التنبيه له أنه لا فرق عندهم
من أن تكون المعاصي طارئة على الطاعات أو سابقة عليها أو متخللة بينها
وأن ما يوهمه كلام البعض من اختصاص الحكم بما إذا كانت الكبيرة طارئة
ليس بشيء **المبحث الثاني عشر** في العفو عن الآثمة ونطق الكتاب والسنة
بأن الله عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا وإن جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي أيضا
لأنه يخالف الحكمة إذ التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان ومن أساء غاية
الإساءة ... واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه
الأصحاب بل ... خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وإن جاز عقلا
عند الأكثرين منهم حتى صرح بعض المتأخرين منهم بأن القول بعدم حسن
العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول أبي القاسم الكعبي لنا على الجواز
أن العقاب حقه فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعا للعبد من غير ضرر لأحد
وعلى الوقوع الآيات والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعا إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ومن الأحاديث
كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك العقوبة على الجرم والستر عليه بعدم
المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر وعن الكبائر

الأعراف

العفو عن الذنوب

بعد التوبة أو على تأخير العقوبات المستحقة وعلى عدم مشروعية الحدود في عامة المعاصي
أو على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الأمم السالفة أو على
ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا
لأنا نقول هو مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للإطلاق بلا قرينة وتخصيصا
للعام بلا مخصص ومخالفة لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا
بين الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح
في بعض الآيات كقوله إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية فإن المغفرة بالتوبة
تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وإثباتها لما دونه وكذا تعم كل أحد من
العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا تعم الصغائر
على أن في تخصيصها إخلالا بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية
في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كثيرة وأما ما في المعاني المذكورة
فربما يكون في الشرك أيضا على ما لا يخفى فلا معنى للنفي بالنسبة إليه وإثباتها لما دونه والمشهور
في إبطال التقسيم أن المعصية بعد التوبة إن قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب
عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة
ليس واجبا كجواز المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى أنه واجب أن يكون كما هو
المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو وليس
فعل الله وإن كان واجبا عليه يكون بمشيئته وإرادته ويصح تعليقه
والجواب أن المذهب عندهم على ما صرح به في كتبهم هو أن العقاب بعد التوبة
ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وإن كان فعلا بالإرادة والمشيئة
لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لأنه إنما يحسن
فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على الإطلاق حقيقة فليس مما يجوز تعليق
المشيئة به فقولك يغفر ما دونه إن شاء بل يعد المغفور له غير له فقولك
يعطي لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب أصلا بل في التفضل
كقولك الأمير يخلع على من يشاء مع أنه يفعل ذلك لكن بالنسبة إلى البعض
دون البعض والله أعلم واستدل ... وهو أن المعصية باطلة فلا يدل
على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع
بأنه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو
مقصود سوق الآية وهذا الدفع إنما يتم على رأي من يجعل الفرق بينهما بوقوع
العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا وغير واقع وعليه الجماعة

الناطقة خ
ما

وكثير من المتكلمين حيله للمانعين عقلا تمسك الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو
عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو
ويرتكب القبائح وهو قبيح عقلا فيستند الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قبح الحمل
والعفو العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف مع الايات الناطقة بالعذاب والتوعدات السابقة في ذلك الباب
فكيف يكون احتمال تركه باطل ووقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله
مظنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم
وعدم تكل احد علمها على التيقن اغراء والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على
التردد في نيل كرامة العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو
قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان ادعي وجه مفضل في تركهما
منعنا انتفائه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد وتادبه وظيفة مزيد
الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة هذا وسمعا تمسك القائلون

فان قيل ترك العفو

بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية
بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى
ولا تاكلوا اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله
في التولي عن الزحف فماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث
يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا
تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد
والكذب في الاخبار وانه لا يصح فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم
وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان
استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك وقد يجاب بانه لو صح ان يتخلف
الوعيد لصح ان يتخلف الوعد ايضا لان كلا من افعاله الحسنه اعني
لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص الا انه يتكلم بالمجاز والتسمح
منجزا وكذا لا يسمى ماكرا او مستهزئا ونحو ذلك بل يمنع انه منجز وعد
الثواب ولا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه
ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل والجواب
الحق ان من حقق العفو في حقه يكون خارجا من عموم اللفظ عن الفاسق

فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما تناوله
اللفظ غير ما يخصص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا
وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير
داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا هم بل ارادة الخصوص من
العام والتقييد من المطلق سائغ من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص
والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا فانه لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء
الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك
الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص
بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب
يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على
خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين
نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن
معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال الله تعالى يشهد انهم
لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب
عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير الخبر به على ما مر
في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى
يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب
اعتقاد العموم دون قطعيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد
بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي
ههنا جواب الزامي هو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم
ان هذا الكذب قبيح وقد يتوقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا
كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فمن المعلوم ان يكون الحسن قتله وهو ظلم
واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا بعد وجود الكذب وما لا يوجد الحسن
الا عنده وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان
الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصالح ويتوقف عليه انواع
من الحسن على ما فيه من منافاة الحكمة ومطاعن في الاسلام لا يخفى منها مقال
الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العباد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع

من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شمول النصوص القاطعة لذلك
واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا بعد شرعية لا يجوزون العفو عنهم في الحكم على
ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات
ووجه العفو ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك
من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اشار الى اللهوري بخلاف الكافر وايضا
الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته
بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما جوز العفو عقلا والكذب
في الوعيد اما قولا بجواز الكذب المتضمن بفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة
الى المستقبل مع تصريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار
فجواز الخلف وعدمه ووقوع مضمون هذا الخبر محتمل فما كان هذا باطلا قطعا
علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا [illegible] قد اشتهر من
مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش
على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة
او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب
وتفويض الامر الى الله تعالى يعفو ان شاء ويعذب من يشاء ارجاء فهو
مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم الجزم بالعقاب
او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له
من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم
لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب
الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان
قول الوعيدية افراط والعفو مفوض الى الله وسط بينهما كالكسب
بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان تكون ما اشتهر منهم مذهب
بعضهم والجمهور خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المعتزلة
وهو اختيار المتاخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب
دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض
الى الله فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار
لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا
واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب
السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكل بدليلها الا عند الكعبي

وذكر امام الحرمين في الارشاد ان من مذهب البصريين وبعض البغدادية جواز العفو
عقلا وشرعا ولعمري ان هذا على المعتزلة ان ادركوا ونحن نحمد الله منهم ان سلكوا
والاقرب انهم بعصمته تنجزوا وتوبته ترجى فصل المبحث الثالث عشر الشفاعة ثابتة

الشفاعة

على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين
لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في
حط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل
العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من اخبار الشفاعة لاهل الكبائر
كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد
التوبة واجب عندهم فلا يحتمل للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله
تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنوب المؤمنين
فيعم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل
هذا الكلام انما يساق حيث ينبغي الشفاعة عن غيرهم لقصد تقبيح حال الكفرة
وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كالكبائر لو لم ينفع الشفاعة اصلا لما كان
في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكن مع هذا التكلف لا يفيد الا
ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع لهم فيه نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان
الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة في زيادة المنافع بل في اسقاط المضار فقط
والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر
لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا انه غير مثبت في ذلك
قوله ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين
في حق النبي عليه السلام حين نسأل الله زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض
بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قد تكون الشفيع اعلى حالا من المشفوع
له او كون زيادة المنافع محصولة السائل بسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع
قد يشفع لمن هو اعلى وقد يكون غير مطاع ولا يقع المسئول فضلا
ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما
لا يسبق الى الفهم كقول الشاعر فذاك فتى ان تأته في صنيعة الى ماله لم تأته
بشفيع وحكاية منشور دار الخلافة للسلطان محمود وليناك كورة خراسان
ولقبناك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا
نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فما ذكرنا اصح المعتمد هو الوجه الاول
الايات الدالة على الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع

فيبقى بحجه عما وراه وذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
الاية فالضمير لا يقبل منها شفاعة ولا ينفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة
وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب شفاعته لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى
الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار والثاني ما يشعر بنفي الشفاعة
لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس
بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين
امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فلا فارق بين شفاعة الملائكة
والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت
شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من
اهل شفاعة محمد صلعم ولو حصلت الشفاعة باهل الكباير لكان ذلك دعاء بجعله
منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها
تختص بالكفار جمعا بين الادلة وعن ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي
النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ
عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا السلب
العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نعلم ان من ارتضى لا يتناول
الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا
من جهة المعصية بخلاف الكافر والمنصف بالعناد والجحود فانه ليس بمرتضى عمل العدل ع
عند الله تعالى اصلا لعدم اصل الحسنات وانه سلم لكن لا نسلم ان الذين
تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب
مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا
لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف
على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسالة انقطاع عذاب
صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على
تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة والحقيقة
ان المتصف بالصفات اذا حصل بكرامة منشاها بعض تلك
الصفات دون البعض لم يكن الدعاء بنيله تلك الكرامة الا استدعاء
الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا ترى ان المعالجة وان لم يكن الا للمريض
لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج لا يطلب المرض بل لعوق المزاج فكذا

فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكباير لكن منشاها الايمان وبعض
الحسنات التي يستحسنها المولى الشفيع عنه ووسيلة اليه ولهذا يخرج الجواب
عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل عملا يجعله اهلا للشفاعة انه يقوم بالطاعات
لا المعاصي قوله جامع ط قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم يدل على ان الكباير متمايزة عن الصغاير بالذات لا كما قيل ان كل
سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه
لا يتصور ح اجتناب الكباير الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
هي دون الكل واي للبشر ذلك ثم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى تعريف الكبيرة
بانها التي يتعلق بها الاستخفاف بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصه صحها
وبعضهم الى تعيين الكباير ففي رواية ابن عمر رضي انها الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد
في رواية ابي هريرة رضي اكل الربوا وفي رواية علي رضي السرقة وشرب الخمر

التوبة

قوله المبحث الرابع عشر التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب
اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا
اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم
على المعصية لكونها معصية بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار قيد ع
او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما
عليها لكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق لقبحها ع
ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما
اذا كان الغرض مجموع امرين لا كل واحد منهما وكذا في الندم عند مرض التوبة ع
مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف
كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس والظاهر من
كلام النبي عم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت وفي معنى الندم تحزن
وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد بان تحرز الترك
كالماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس توبة وبقوله
عم الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض
بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت

المجون ان لا يبالي الانسان بما صنع صح

او نحو ذلك وعد لا يقدر عليه لعارض او كخرس في القذف او شلل وجب في الزنا
فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار وانما يحسن بان
المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلبت القدرة
لم يشترط العزم على الترك بلا اشتباه كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم
على ترك المعاودة انما يعتبر في التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل
حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه فلا يصح من المجبوب العزم
على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف وما ذكره في المواقف
من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه
عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي
كالصريح بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل
مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة لكن لا بد من اعتبار المطوية في القدرة وكلام الامام وغيره بل ح
اي عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا نعلم مراد
المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس توبة لانا نقول هذا الغوص الكلام لا شأن
لعاقب القصد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا العزم اي يجب العزم
على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض عليه الآفة ان يعزم على ان لا يفعل
لو فرض وجود القدرة بل التوبة ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم
على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر
العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام
اطلاق اسم التوبة على الاستعفاف في اظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل
وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة
والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام
حجة الاسلام وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم حقيقة امر التوبة
والمعتزلة لما جعلوا الكبيرة مخرجا عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران
ما لم يتوبوا اهتموا بامر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول التائب تبت
ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء ولو امكنه تدارك تلك المعصية
لتداركها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن انه ح
لهم وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة
في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قوله وهي واجبة

لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة
نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم
على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على
البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها
ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتاخيرها ساعة من ح ح
اثم اخر يجب التوبة عنه وعلم جرا حتى ذكروا ان بتاخير عن الكبيرة ساعة واحدة يكون
له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن
كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
على الله تعالى وهل يثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك
نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة
ظلم لكن مقتضى الجود على رأي البغدادية ومقتضى العقل والحكمة على رأي الجمهور
واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في
الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذمه بالضرورة وبان المكلف باق وهو
تعرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له تخلص من العقاب
والجواب عن الاول انه بعد التوبة يمكن ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى
القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يحكم العقل انتهاك حرمة تناولها بالاكل صح
بقبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب
شكر على ذلك فربما يدفع بان المسؤول هو استجماعها لشرائط القبول فان
الامر فيه خطر ووجوب القبول الاحساني ووجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية خطير ح
الوالد الولد يجب شكره مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر
المعتزلة بقبول التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بقبول التوبة لسقط
بتوبة الملجأ بندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء
وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب
لما اختصت التوبة عن معصية بسقوط عقوبتها دون اخرى لان
نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية وبانه لا فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها لكثرة الطاعات التي تسقط
العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها
ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه

وتوبة الصحيح عما هو سابق عليها بعضها ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه
ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فبعد كم حكم المؤمن المواظب على الطاعات
المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن
الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد ومع
التفويض الى مشيئة الله من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة
والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهي جهالة حاصلة ومكابرة تامة
قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله في حقهم شيء لكن يثيب المطيع والتائب
البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد
على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فانى التساوي
وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق
عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله
تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى
استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي يعود لان الكبيرة
لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا يزيل ثمرتها فاذا صارت
بالتوبة كأن لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال
بعضهم وهو اختيار الملاحمي لا يعود ثواب السابق لكن تعود طاعته
السالفة مؤثرة في استحقاق ثوابه وهو المدح والثواب في المستقبل مثاله
نخل احترق بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود بأكل
النخلة وعروقها الى خضرتها وثمرتها ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية
لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة
زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم
ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة
السابقة صحيحة وقد قال القاضي انه لو لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة
يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية
لا ينقضها شيء بعد ثبوتها قوله ولا يمتنع ذهب الاكثر الى انه تصح التوبة عن
بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع اشتغاله ببعض المعاصي صحت توبته واسلامه

ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وانما ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع
عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وذهب ابو هاشم الى ان
الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على
قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق
على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت
في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه
كعظم المعصية او قلة علم الغير بها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن
هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لقبحه اذ لا يخرج الداعي
بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي
عى الى الفعل الحسنة قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع
ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون الداعي هذا البعض لحسنه بل الغرض عائد الى
الذات انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي
الى الفعل الآخر وهذا ما قال انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه
مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر قوله ويكفي الاجمال
يعني يكفي في التوبة عن المعاصي تحققها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا
وزعم انه مكلف بالتوبة عن كل ذنب مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت
واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ان كانت المعصية
في خالص حق الله تعالى فاما تركا لواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف
وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب
وتسليم ما وجب في ترك الزكاة ومثله في ترك الصلاة وان تعلقت
بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان
الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب
اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه
الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة
على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة
تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قالوا انما تصح التوبة بوقف

الخروج من حق العهدة كما في الغصب فإنه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب
مع فرق بين القتل والغصب قال المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايراده في علم الكلام مع انهما
بالفروع اشبه وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية
والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اثبتوا القول بانهما
واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على
وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مروا
بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا
يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه
فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين
في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار
عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم
لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا نأمر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر
قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان العلم في رذالكم واذا كان الادهان
في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اذا اصلحتم انفسكم
باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم
بعد النهي عناد من اصر على المعصية او لا يضر المهتدين اذا نهي
ضلال الضالين وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما ينافي
في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند
فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب
معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة العلم
بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير
بان لا يعلم عدم الائتمار قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل
يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون وذلك اخلالا ومنها انتفاء مفسدة

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

ومفسدة اكبر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى
فالجواز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت
بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب
على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة قال ولا يختص بالولاة كان المسلمون
في الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير
نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية
بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط
بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي
اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاخص فليس للعوام فيه امر ونهي
بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع
والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا
ومن قال ان المصيب واحد فهو غير معين عنده وذكر في المحيط للحنفية
ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضب ومتروك التسمية عمدا وللشافعي
ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا
وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان
ليس لمن ترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة
من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض
على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل لكنه يسقط بفعل البعض
نعم اذا انحصر لكل احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله
من ترك الجمعة والجماعة وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل
المديون الموسر وتعدي الجار على الجار يحتسب له اذا استعداه صاحب
الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء
السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق
وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلاة السرية وبالعكس
وعلى الزيادة في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ
وهو ليس اهلا له وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم وقصروا في النظر في الخصوم
وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلاة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف

١٠٦

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الامام الايمان مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فمن اخل بالاول فقط
بان اقر وعمل بما كلف به من غير ان يصدق به يسمى منافقا • ومن ترك الشهادتين وهو يقوم مقامهما كالاشارة
عامدا متمكنا منهما سواء اعتقد وعمل او لا يسمى كافرا • ومن اخل بالعمل بان ارتكب كبيرة يسمى فاسقا
الا ان الايمان المعتبر بعضا المجموع هو الايمان الكامل لاطباقهم على ان مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان

والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلاظ فالاغلاظ بحسب المنكر وذكر في المحيط للحنفية ان من راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر بعنف ولا يضربه ان لج وفي السواة اذبه وان لج قتله قوله

الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث مثل الترجمة شايع في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح او في الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وتفصيلهما قوله

المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعدي بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولما انه في التحقيق عائد الى الخبر اسنى صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعلقه بالشيء باعتبارات يختلفه مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة اي بانهم عباد الله مكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وآمنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادق فيما تضمنته من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كاين البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بقدر الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وصحبهما او مع سائر الجوارح وتعين طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السوال عنه وحرمة الخمر

عند السوال عنه كان كافرا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة معرفة ما ذكرنا وينسب الى معرفة الله تعالى بتوحده وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد نقل الشيخ الاشعري في الفرق بين المعرفة والتصديق ومن المتكلمين من يكاد يقول انه اسم لما هو غير المعرفة والتصديق وهو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما نراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام قد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية تتوحد لا مهمله فلا تجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق له الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا الحقيقة فليس لكون الفرق اللفظي كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى احكام الله تعالى وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان وهو للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله وكثيرا ما يقع في عبارات الكثير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد وفي هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الروافض عن سالمين

مع انه كان اسن اعمام النبي صلعم واكثرهم اهتماما بشانه واوفرهم حرصا من النبي
عم على ايمانه فكيف استبعد ايمان حمزة والعباس وشاع على رؤس المنابر
فيما بين الناس وورد في شانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام
المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على قول ان يكون الايمان اسما لفعل — الرابع
القلب واللسان والجوارح على ما نقل انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر والاسم ومن فعل الجوارح او عن داخل فيه فعند ابي علي وابي هاشم فعل
الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات
واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان والحرمان من دخول الجنة
بترك المندوب مما لا يسع ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان بل يقطع بدخوله في الجنة وعدم خلوده في النار وهو
مذهب اكثر السلف وجمع من ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعلى هذا اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء
الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل
اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في
دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل
المنجي بلا اختلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم
المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني
وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط
وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح
فان كان القول فقط فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة — هو
واما لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلاف
من جهة ترك عمل القلب مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب
التصديق والاقرار فانه قد ذكر من المذاهب ما يبلغ عشرة
ونحن قاطعون بان النبي عم ومن بعده كانوا يامرون بما هو معلوم
يقبل من عوام الكفار الى بيان والاستفسار الا بحسب المتعلق
اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لا خفاء ولا خلاف في انهم
كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام

وهو القول المشهور بين المتكلمين والبه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال

الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط
الاحكام الاخروية مجرد هذا التصديق مع الاقرار او كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك
مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا ما اشير اليه بقوله لنا مقامات
الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون
المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها
اما المقام الاول فعليه نصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان
مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن الله اعلم
بايمانهن وقال النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال
ذرة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان
الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول
بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حال النوم والغفلة الى طريان
ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال
دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق
الى ان يطرا ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى او وضعه لمعنى اخر او لم يكن المتلفظ مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون
ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف وكيف ما كان بل التلفظ بالكلام
الدال على تصديق القلب انه باي لفظ كان وبايه حروف من غير ان
يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للتصديق دون المجموع تمسك
المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب
الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول المحقق هو المعنى وان
كانت مصدرية فالقول انما حمل على اللفظ فالثواب عليه لدلالته على وجود
المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا
قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول
الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف
في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم
بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما

الاقرار بالشهادتين قائم مقام الاقرار بتفصيل جميع ما علم بالضرورة انه من دين نبينا صلى الله عليه وسلم جامع له مفصح عنه طيبي

ان النبي صلعم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي
الشهادتين حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا
بالقلب انكر النبي عم وقال هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم
قلنا هذا في حق احكام الدنيا واما النزاع في احكام الاخرة واذا ما ثبت حي ٤
وحديث اسامة لنا لا علينا مطلب المقام الثاني ان الايمان في اللغة
التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال
ولم ينقله الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار
اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به
لو كان كذلك لكان الخطاب واشتغال المشروعات فاشتغل من اشتغل
من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بالمبهم
واما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين في فصل بعض التفصيل
حيث قال النبي عم لمن ساله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ يؤمن تعويلا على ظهور
معناه عندهم عم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان امر ٤
غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا لهم بل تلبيسا واضلالا
نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقله الشرع الى التصديق
بامور مخصوصة فلا نزاع واما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور داشتن وراست
كوى داشتن ويقابله التكذيب ويباينه التوقف والتردد ولهذا
احتاج العلماء في الفاظ الايمان كرويدم باور داشتم وراست كوى
داشتم بذلك انه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا
عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان
يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون
انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال الله تعالى حكاية عن موسى عم
لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر

فاحتيج

فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم ومعرفته وبين التصديق ليصح
كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول
فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة
والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحه حيث فسر التصديق بالتسليم
فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم
زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار عا ما علم ٤
المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يؤجر ويثاب عليه بل يجعل
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتاخرين زيادة
تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق
الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل
للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة مطلب
فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة
انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا
اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول
المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا
الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب والسوفسطائي عالم بوجود النهار و
بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لعدم لانهم لا يحكمون اختيارا
بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان
نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار كيف
وكون التصديق العلمي اعم ولا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه
ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا
وعلى هذا الاعتراض بعض المتقنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي
فسره الامام الغزالي رح التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه
هو كردن نهادن وكرويدن وحق داشتن مرانرا وحق دانسته باشي
ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن
لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر
في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور كردن وراست كوي
داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي وحق داشتن ٤
مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر

لابد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المامور به
مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما يتنازع
في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق
قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان من مقولة من الاوضاع
والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله
الا هو وقل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد
او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك
ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون بعض تلك الامور
لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه باعتبار كونه
كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله وهدايته على انه
لو لزم كون المامور به من الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان
الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا
وهو القدوة في فن المنطق والمتقدم في تعريب الفاظه وشرح معانيه صرح بان
التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي
المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب وقال في كتابه المسمى
بدانش نامه علائي دانش دوگونه است يكي دريافتن وحد رسيدن
وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند
فهذا تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق
في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس ونفي لما عسى يذهب اليه معاند من
ان گرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق هو ان
الناس عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا المؤلف
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب خلاف ذلك فلم يجعل
التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما توهمه البعض بل حصول
ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف لما في
نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اي صادق داشتن
وگرويدن ويتبين بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب
اي كاذب داشتن وبهذا يتبين ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو
الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق
قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قال من قال
الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس

بعد ما باسره وفعل بالاذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ثم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار
كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول
فان قيل ما ليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار
كما لليهود وطائفة ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو
ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما فسره رئيسهم
لا على ما فهمه كل ناهج وهو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه
بگرويدن وانه لا يصح نفيه عن العقول لاطباق القوم على ان المعتبر في الايمان
هو اللغوي دون المنطقي بل على انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
الجحود والاستكبار واما انه يلزم على التقسيم وتعين كون اليقين الخالي
عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك
بحث اخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار
موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء
عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار
على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر بل لعدم تصديق القلب
لعدم الاذعان مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث
انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله
وادراكه لهذا المعنى اي كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير
من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة
الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالاختيار على ما هو شان المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي ثم بل معلوم
الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف
لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف
معنى تلك المقولة الرابع انه قد وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان
لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد وينبغي ان يحمل على العلم التصديقي
المعبر عنه بگرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات
لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود

والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر مثل امام الحرمين والامام الرازي
وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة
قلنا معناه انه ليس بمعنى ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس
من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان
علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك فجنس كلام النفس
نوع من المعاني مغاير لما هو حاصل في النفس بطريق العرف والامكان
انكارها انكار للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل
في العقل وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط
دون نوع المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي
عن مطالبة انه من اى نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات والتحقيق
سوى تسليمه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود
والاستكبار ولست ادري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وكيف يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال
غير العلم والاعتقاد وفي كلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق ما يدل
على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة حقيقة ما جاء به النبي عم قال
ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق
فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون
ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب الآية وذلك على انفكاك التصديق
عن العلم والعلم عن التصديق والقائل بجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه
جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكرتم من اعتبار الاختيار في التصديق
اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق
الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي
عم ليكسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة
فوقع في قلبه صدق النبي عم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل
بان العلم بالصدق الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار
ولا يسمى ايمانا التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل
لا اشكال ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر
الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر

الايمان كيفية نفسانية حاصلة بالاختيار خالية عن الجحود والاستكبار

بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما علمه شامل وان المكتف
بها في وتعويله في الايمان وتسليما انما هو دليل في اتحاد المفهوم لا غير فما بال القوم
شددوا النكير واكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى
اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كما زعم اولا
ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم يكتشف لمن قبله
من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وحين من العمر مع
ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور
داشتن وبي كردن وراست گوي دانستن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض
الكفار على ما سبق من الابيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان
وكثير من السلف الى الجهل بمعنى الايمان ولم الاصرار على انه لا بد من امر زائد وراء
التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الانام
مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد
كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان
لا حظ لاهل التصديق منهما دون التسليم من الايمان وبرعاية الواحد
عن علاقة العرفين وجلالة الفضيلتين يشمئز من احد اللفظين ولا يكتفي بان
يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات
وتدقيقات قلما تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من المتبحرين
فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير المسلمين وتجهيل الخواص حتى استفتوا
في شأن بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفرهم
بناء على انه انكر بعضها او بحث في تحقيق الايمان مع انها تحقيقات بعض
منازعتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح
الدين ووقع اجا حدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت
لانه ترك الاذعن الى الاوفق والاليق الى الاوثق وما علمه قائم وقد بذل
الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن
اهل اليقين واعاد بركته يوم اللقاء الى علينا المقام الثالث
الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول انه اسم للتصديق ولا دليل
على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى
ايمان البأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو للتصديق والاقرار ولا مجال
للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان

كان

كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على
ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
ومن يؤمن ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن وسئل النبي صلعم من افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد
لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين
لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان
اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق
واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق
واقر فادركه الموت مات مؤمنا قاله في التبصرة وقد اجمع المسلمون على جعل
اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما للكل على حدة فيكون كل طاعة
ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن
ان جبرئيل عم لما سأل النبي عم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال
وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني
التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك
المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط
ولان الاحكام الجارية على المؤمنين دون الكفار ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي
ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث
المشهور فان اردتم النقل عن المعنى اللغوي بمجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة
على ما يدعون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول فعل الواجبات
هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من
اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله ان
الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان
ذلك معهود مذكور وجعله اشارة الى الجملة مما سبق تأويل لا نص اولي واقرب
من جعله اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد لما سبق من الاوامر
بل ربما يكون هذا اولى لقرار اللفظ على المعنى اللغوي او قريبا منه الا ترى
ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله

ذلك ال

ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثني عشر الاربعة منها حرم
والاعتبار ولذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا سؤالا وهو ان الدين في
تلك الاية مضاف الى القيمة الموصوف كما في حين الاية فالمعنى دين الملة القيمة فلا يكون
معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وحينئذ يسقط
الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين
الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي يعتبر غالبا اضافتها الى
الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وبالجملة ما سيجيء من الكلام
على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون
الذين امنوا ثم لم يرتابوا الاية واجيب بان المراد بكمال الايمان جمعا بين
الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه
الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من ثمرات الايمان
وعلاماته وشروطه ودالة عليه كما قال النبي عم بين العبد وبين الكفر ترك
الصلوة الرابع هو ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار لقوله
تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى
حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمنين يخزى
يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى
فان المراد بالذين امنوا الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل
ثبت ان ليس من الذين امنوا معه قاطع طريق لكن لا يمكن ان يقال في العاصي
والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انهم لو ثبت بالاستدلال لا يعفى عنه
ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الايات السابقة مجراه على العموم
الخامس قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو
مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد
التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني
عن العالمين والمعارض بقوله عم وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم
انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق
يسمى مؤمنا وعلى التقدير التصديق بالامور المخصوصة يلزم ان لا يكون بتخفيف النبي عم

والغناء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق
القلب بجميع ما جاء به النبي عم باقيا واللازم منتف قطعا والجواب ان المعاصي
ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور
المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال الشارع ان
الايمان يعني التصديق يجامع الشرك وينفي الايمان الشرعي لقوله تع وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين والجواب ان الاول التصديق بالله وحده وهو غير كاف
بالايمان والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الخامس ان اسم
المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكما في قوله تع في قصة
بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق
الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق والجواب انه يستحق
المدح من جهة التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من جهة الاخلال
بالاعمال والاساءة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان
على ما هو مذهب السلف رحمهم الله تنبيه اختلف الامة في حكم صاحب الكبيرة
فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة
لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر
وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه
المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع شبههم
وشبه الخوارج ومن يتحتم بالنفاق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن
عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على
ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب
ترك المختلف والأخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمجمع عليه
وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا
عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم
والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه
والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم
اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين
فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يلزم لو كان ما جعلتموه
احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه الى مؤمن اصلا كما في احكام المؤمن

وهذا المسا

وهذا بعض المسائل فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين
من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان
بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل استحقاق غاية المدح والتعظيم
وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال فننفيه عن الفساق فيكون
له منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع
عن المذهب واعراض كما فعل في نفي الصفات انا نريد ان ما هو من جملة
الاغراض والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب
الشرع بل يخلد في النار وبان الفعل يعد القديم كفر من غير فرق بين العرض
وغيره واما الخوارج فمذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق
بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة
كقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تع في تارك الحج
ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي
عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء
يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل هو التوراة بقرينة قوله تع
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم
بما انزل الله فيختص من لم يحكم بالتوراة لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة على انه
لو كان للعموم فسبب العموم احتمال تحريم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له
وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا
مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تع فاولئك هم الفاسقون
الكاملون في الفسق والمتمردون المتمكنون في الكفر للقطع بان الفسق
لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار
مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تع ان العذاب على من كذب
وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد العذاب الكامل الهائل من العذاب
والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة
الى المتقين فلا يمتنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات
الدالة على ان الفاسق مكذب بالنعمة او بآيات الله ولا شك ان المكذب بها
كافر كقوله تع واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها

اعتدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين قلنا يحمل على الكفار المكذبين اذ لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة فانه يفيد حصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المعطلون اصحاب الجحيم هم الغاوون فيكون كل من هو من اصحاب المشامة مكذبا بالايات لجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشامة ونجعل الشكل صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاولتان على الكفار المكذبين والثالثة على التاكيد دون القصر ولو سلم فيلزم عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو البغوي والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالايات فهو من اصحاب المشامة وهو لا ينعكس كلية الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير الرابع ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله والتوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من هو كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجه عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقهم بما جاء به النبي عليه السلام ادعى انه يعتقد ان في سر الجرحية بها دحلا يموت فيها ونقلي فهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويؤمل بوقوع التوبة او يلهيه عن اجل العقوبة عاجل اللذة بجلا في حديث الجوع والحمية وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عن حقه ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يظهر سيئاته

ويظهر بسائر

مطلب

ويظهر بساته في المبحث الثاني في الاسلام الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى امنت على ما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآيات على وحدانية الله تعالى وانه الخالق والامر لا شريك له وذلك في الاسلام الذي نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما دون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا او في الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق فلا رابع لهم والمشهور من الاستدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي صلعم والايمان كذلك وان اشتهر اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يشتهر دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عليه السلام واعتبار الاضافة الى الموجه صار عنده اسما لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يشتهر عنده اسما للدين ولذا اكثر ما يتعدى الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد من كان فيها من المؤمنين

واعلم ان المحققين ... [illegible]

الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول
بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على
المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك
الا الفقهاء النحاة لكان شيئا الا ان العكس على ما سبق الى بعض الاوهام دالا على صحة
قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بتسوية احد الاسمين
مساق الاخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين وان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم
مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون
قالوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من
الايات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان
ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم
والانقياد ومتعلق التصديق بالنسبة ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم
الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كما في قوله ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية وما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو
الاسلام وبان جبرئيل عم لما جاء ليعلم الدين سال النبي صلعم عن كل منهما على حدة
فاجاب النبي صلعم لكل بجواب وفي كتابه اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه الى الاخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله الى الاخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة و
الاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد
المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول
كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى
كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد بالاستسلام
والانقياد الظاهر فقط من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل
للكفر المنبئ عنه قولنا امن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم
والجملة كافية في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله مع اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام
اعني احكامه المتفرعة على الاسلام على ما وقع صريحا في بعض الروايات

على اتحاد المفهوم وقد عرفت

جواب ٤

وعلى ما قال

على ما قال النبي عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
المبحث الثالث الكتب في السنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي
عن الشافعي رح وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رح واصحابه
وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق
البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق
اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت
اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا
الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال
فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق
تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلانية وقد مال اليه القلانسي
فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا
لان الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان
اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصا
واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد محال الا ان يقال هذا
انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال والبر كما هو
مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا
ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف
الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول
لا نم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق
بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت او مبني عليه قلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي
الملاحظ بعض التفاصيل واكثر وكثير فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا
بما جاء به النبي صلعم اجمالا فيما علم اجمالا او تفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب
تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال
النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم

وكذا على تقدير ان يكون نفس التصديق فانه ايضا يزيد وينقص اي قوة وضعفا او اجمالا وتفصيلا او تعددا بحسب تعدد المؤمن به كما في
قال الغزالي فان قلت فما وجه قول السلف ان الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فاقول ان السلف هم الشهود العدول فما ذكروه حق
دليل على ان العمل ليس جزءا من الايمان ولا ركنا من وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به
بعد تحققه في نفسه والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه وكذا لا يجوز ان يقال الصلوة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالاداب والسنن

اما التصديق المراد به ما يطلق حد الاذعان والقبول وتصديق عليه المعنى المسمى بكرويده
ليكون تصديقا قطعيا فلا شك انه لا يقبل التفاوت بل للتصديق مراتب من اجلى البديهيات
الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل
عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل صلعم مع ما كان
له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا
على ان القول بان المعتبر في الكل هو التصديق وانه لا يتصور الظن الغالب الذي
لا يخطر معه النقيض بالبال حكم التصديق تحكم بل الحق ما قاله القائلون بالزيادة والنقصان
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمك
في الفسوق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل
فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا
ايمانا وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضه قلنا يا رسول
الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل
صاحبه النار وعن عمر رضه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر رضه بايمان هذه الامة
لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة
الازمان والساعات وهذا ما قال الامام الحرمين النبي صلعم يفضل من عداه باستمرار
تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع
للنبي صلعم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي صلعم اعداد من الايمان لا يثبت
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما قيل ان
حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة
المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا
يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة
وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم
على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه
يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا انما لا يخفى وهذه الوجوه جنوح
الى التأويل لو سلم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت وفي الكلام قسم
البحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضه والاكثرين

عن ابن مسعود

عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه
الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند
تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد
فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه
الاول انه للتبرك بذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله والتبرئ عن
تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا بعيد بحد ذاته
لا ينافي قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع
الايهام ولا يتبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال
والطاعات الثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات
خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله
لكن لا يأمن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل
الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك
فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا هو الحق لا يخالفه ما ادعته القوم
من الاجماع وما ذكر في الفتاوى من الروايات الثابتة في علة التعويل
ما قال الامام الحرمين ان الايمان في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان
الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلفية وقرنوه
بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول
اخر الحياة واول منازل الاخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك
ما يكون في تلك الحالة وان كان مسبوقا بالضد لا ما سبق ولا يتعلق بالضد
فلذا نرى الكثير من الاشاعرة يستوون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها
بمعنى ان ذلك هو المنجي لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر
وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا سقط عنهم
ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا
حقا في الحال كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال
واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا في الحال كان عدوا له
شقيا ولا يصير المؤمن كافرا بقول عدوا والسعيد شقيا وبالعكس
وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه معناه ان من علم الله منه السعادة

المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فيقولا بعبر الى شقاوة الموافاة وبالعكس
وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه
يختم بالسعادة والشقي بالعكس وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن
العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات
بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله جعل حيوتنا الله ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى ويسر لنا
بالفوز بالذخر الاسنى بالنبي واله وصحبه(?)

ايمان المقلد

البحث الخامس ذهب كثير من العلماء
وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا
والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين تمسك القائلين
بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب
من موجبات الكفر فان قيل لا نسلم تصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق
او شرط على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق لا يستند الى سبب
من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو النفس اعني الاعتقاد
الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر
معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق نوع قد يكون بلا(?)
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرف اعيانهم
ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف
كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون
ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين به وفيه نظر لان المراد بالعلم يعني الاعتقاد
قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل هب انه لا ينفي كونه ايمانا وتصديقا
لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ
ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر الا ان يستدل بالشاهد
على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان
انما هو بمقابلة ما يحصل من المشقة وهي في اكتساب الفكر وادمان النظر
في حدوث العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة والشبهة ليحصل اصل
الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب
دون ايمان المقلد والاجماع انما انعقد عليه والتمسك بالقياس
لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ربما تبدو(?) وكثير

من المحققين الى ان ايمان البائس ايمان اليأس لا ينفع لانه ايمان دفع العذاب لا ايمان
حقيقة ولانه لا سعة للعبد وقدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان
عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ بها يموت العبد فيتوسل الى عذاب الاخرة
بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع
للعذاب ولا اسعا وقدرة على التصرف في النفس وله وأما ما يقول بعض القائلين
بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد
على الاستدلال العقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجز
مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي بحدوث العالم وثبوت
الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول
على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع
الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من
لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن
عليه الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاصي

أن المقلد ليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال

بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة
وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال
والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند
هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد
على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال
والية ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم
بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذ المطرات وتمنع
من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان
ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا
يشعر كلامهم وهي وجه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس
في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملتبسا عليه على انه افعال من الامن
للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم وثوقا بانه
يحصل ملتبسا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة
الاشتقاق من الامن ان يقال معناه امنه الجاهل والتكذيب على ما صرح به
المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا او لو سلم فلا امن من
ان يكون مكذوبا او مخدوعا لحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد

الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالبرهان او الاستدلال ولا برهان
بعض الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب
يوجب عدم الاعتداد بالتصديق الحاصل عن امارة لما تقرر ان المقصود من الاستدلال هو
التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث
ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فالتقليد فيه باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما
ان تعلم بالتقليد فيدور او بالدليل فيناقض فرض التقليد ورد بان الكلام فيما علم حقيته
بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام فان من اعتقدها
تقليدا هل يكون مؤمنا تجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان
عاصيا بتركه النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن
عن دليل فباطل وان كان فمناقض فمغالطة لان المقصود ان التقليد
لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما يجب العلم به من اصول الاسلام وبعض
من الوجوه تقصير ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى مثل هذه الوجوه
الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه
حكي عن الكعبي وابن عياش وجمع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف
النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد
وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا
بتعلق الظن بالحق دون المبطل وان الظن الصائب دون الخطا وذكر بعض
المتاخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي تسارع
الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون بتحصيل العبارة
وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا واما المقلدون الاتباع
المكلفين بهم في الاسماء وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب
الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل
في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فهو حق وما عداها فباطل
وتلك الجمل هي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان
والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل
في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر
ولا يكلفهم ما لا يطيقون وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل
ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لينذر من في سابق علمه

تقليد

انه سيكفر ويحسن ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن ويابى وان الرضى بقضائه
واجب وهو التسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشا لم يكن يضل من يشاء
ويهدي من يشاء لا بمعنى الاضلال الذي عليه السائلون الى غير ذلك من العقائد
الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون
في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون
منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من
العلماء والمجتهدين الى انه لا يصح ايمان المقلد قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين
نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عم
وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل
مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده
فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من
انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع
الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام وان كان المراد
ان كل ذلك واجب وانه لا يصح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية
فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازالة الشبه ومجادلة الخصوم
وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض فهو محل الخلاف
واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف
في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب
عقاب الكافر فقال الاكثرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر وقيل لا لقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله عم
من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم يجري عليه الاسلام
في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا بالكلمة مصدق
فمحذور ان يعفى عقابه لذلك وهو المبحث السادس الكفر عدم الايمان
عما من شانه ويلازمه عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي
لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي للغزالي
بان من جملة ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه
فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع
او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كان
كافرا

خلاف في المقلد الذي في صحة ايمانه

اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء به وبه يبطل عكس التعريف وان جعل
ترك المأمور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب او عدم التصديق بطل طرده
لعدم الكفر في الفساق قلنا لو سلم امتناع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك
الامور التي هي كفر فلم لا يجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة
التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه
كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويفوض
ذلك الى سمع علم به وتختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدلائل ويفصل
في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان صاحب البدع والهوى في الاصول اما
ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء
بل المخالفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد
وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تأويلاتهم ليست بابعد من
تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص
ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض
ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل
الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر
بصريح التكذيب على ان ... بكفره بترك التصديق فالمراد التكذيب ...
الايمان وعدم التصديق عمن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد
بالله وربما يفسر الجحد بالجهل فاعترض عليه بعكسه فان كثيرا من الكفرة عارفون
بالله مصدقون به غير جاحدين وان اريد بالجحد او الجهل اعم من ان يكون
بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير
من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا وان اريد الجهل او
الجحد بشيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا او تفصيلا في
لطرده وتعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم
او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي عم ككفر ابليس وقالت
المعتزلة بجواز ارتكاب قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء
في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي يعقل الذهن
منها الله ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على بعض
اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من
المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة
دون عقوبة الكفر فدور او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر

روي ان قتادة لما قدم الكوفة دخل عليه ابو حنيفة وهو صبي فقال له قتادة من ابن انت قال من اهل الكوفة
فقال انت من القوم الذين اتخذوا دينهم شيعا قال لا ولكني افضل الشيخين واحب الختنين وارى الصلاة
خلف كل بر وفاجر ولا اكفر احدا بذنب واحد ولا اخرج احدا من الايمان الا من الوجه الذي دخل فيه
وارى المسح على الخفين فقال له قتادة اصبت فالزم ثلاث مرات

من باب المسح على الخفين من محيط السرخسي

فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال
هذا التعريف وجهالته وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان
لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا

مطلب

خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص
باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن
الاسلام وان قال بالاثنين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي
كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه
خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارئ تعالى خص باسم المعطل وان كان
مع اعترافه بنبوة النبي صلعم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر
بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى الزند اسم كتاب
اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت
الذي يزعمون انه نبيهم

مطلب المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل
القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول
سواها كمسألة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية
ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد
وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على
الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك
وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه اما الذين ذكرنا فذهب الشيخ
الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي
لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى
عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن
اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر القائل بالصفات
القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر
ومن شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في المحاجة والوقاحة
فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون
الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيئته وبجواز اظهار المعجزة على يد
الكاذب كلها كفر وقال الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا

الكلام

العلم

واختيار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة
الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلعم ومن بعده يطالبون بها
من آمن ويفتشون من عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق في تلك الاصول
واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق
بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج
الى البيان كحشر الاجساد وبعضها ما طرحت ادلتها على ما يليق باصحاب
الجمل بحيث تسارع اليها الافهام كحدوث العالم واما اطال الكلام فيها
لازالة شكوك اثبتها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي
يفتقر الى زيادة نظر وتأمل في الكتاب والسنة وقد يستملان على ما يحتمل معارضا
لجانب اهل الحق فلو كان مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان التام ثم اجاب
عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة يبتني بعضها على ان خرق الاجماع
ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض
وامثالهم وبعضها على ان من لزم الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها
على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض العلماء
من المعتبرين ونقل عن الشافعي عدم تكفير من يكفر بالسماء والارض [illegible] كلامهم
وعن لزومه تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يعوج بتكفير عظماء اهل الاسلام
والله عزيز ذو انتقام والقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة
فان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلعم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى
بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف
فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله
حدوث الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا
البحث الثامن حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار
ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة
اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب
وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله
اليه بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يعتقد بعدم التاويل لا بفاق
على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر
مع الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال
المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها

اى الفسق ارتكاب الكبيرة وفي معناه الاصرار على الصغائر

عن عائشة انها قالت قال رسول الله صلعم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد
وعن جابر عن النبي صلعم انه قال اما بعد فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد

بعد ما بينه يرتكب من غير مبالاة ويجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد
ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي
ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال
واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي
والكتابي والمرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام
الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد
الشهادة وسلب الولاية لانه على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض
والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل
السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه
ولا غيره واحد لا شبيه له ولا ضد ولا ند له ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل
في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
والنقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته
ومشيئته لكن القبائح منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني
وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك
حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة
حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى
وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم
وآخرهم محمد صلعم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية
بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما والمشهور من اهل السنة
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب
ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال
بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلعم اول من خالف
ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلعم والجماعة اي
طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني
تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وماتريد قرية من قرى سمرقند وقد حلت
الآن فيها وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين

الماتريدية

الاشعرية

توفي الشيخ ابو الحسن الاشعري

والايمان على طريقة اهل السنة

عيم

لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمتطلبين المتعصبين حتى ربما
جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كما يقول بحل متروك التسمية
عمدا او عدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وتجويز النكاح بدون الولي
والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين
من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي
ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم الدليل
على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان
يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي واله

قوله **الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة**

في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عم واحكامها من الفروع الا انه لما شاع
من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في
الكلام لا يرتاب في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي
امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد
الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء
في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية
ان لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي
الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا
مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش
من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل
وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل
من يولى عليهم وينعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد
ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته
والثاني استخلاف الامام وعهده وجعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان
المستخلف عليه غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام
نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء
فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف
وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا

في الدين و

على الامام

[illegible]

على الاطلاق الا انه يعطى ما قيل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب
اطاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب الامامين
في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار
القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان
كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل
بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين
واذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل
الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن
لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة
سيما من فرق الروافض والخوارج ومال كل فئة الى تعصبات تكاد
تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما
ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرج النبوة وبقيد العموم مثل القضاء
والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال
هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل
والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا
يرد عليه ان الوصف من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة
وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالعمومات اشبه من جهة انه لا يقال
لمجموع الامة انه امام بخلاف الامام الجاهل او الفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال
لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي صلعم انما تكون
فيمن استخلفه النبي عم فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا
عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون
بوسط او بدونه وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق
ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلعم وامامة الائمة
الاربعة وترتيبهم في الافضلية المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض
زمن النبوة واجب

الغشم الظلم صح
ر عا ير عوا ان كف عن الامور صح
ردعته ردعا اي كففته فكف صح

سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين
البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لانّ معتقدهم قالوا
الائمة يكونون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل يوقع بعضهم عليه وجاوز
بعضهم عليه وقالوا الايام يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله
بعديهم ليكون معلما لمعرفة الله وعند بعض السبعية وهم الامامية ليكون لطفا
في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم
الغلاة ليعلم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات
والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة
بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند
ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام
الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شعائر الشرع لا عند
ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا
على الوجوب في حق الاول وهو الوجوب علينا وجهان الاول اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم
الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام
روي انه لما توفي النبي صلعم خطب ابو بكر رض فقال ايها الناس من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا
الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني
ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام
وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب
لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود
الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل
النصاب وان لم يكن مشروطا به فطالما نعوق فرق بين بعد الوجوب
وبعد الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود
الامام والواجب اعني المامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب
الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول
النصاب حتى اذا استوى فلا وجوب الثاني لان في نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى

فيكاد يلحق

فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات لعدم العقلاء الذين لا يحتاجون الى البيان
ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم
بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون
سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع
ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهدت من استيلاء الفتن والابتلاء
بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي
من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر افراد
في اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما
يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها
ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك
والفساد لا يقال فغاية الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع ينوط به
النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر
الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امور عموم الناس على وجه
يودي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد
الرؤسا في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة
لاختلال امر النظام ولو لم يقتصر رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا
وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب تلخيص المحصل
بان الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح وليس هذا من مذهبكم والكبرى اوضح
من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا
او فسادا ليس شيء من متنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا
بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي
ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من التشفي بالاعتراض
لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة
او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد
والاحصاء لتفاوت الآراء باختلاف الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف
عن تسلط الاكفاء والانفة قليل البقاء على ما عليه من الاخلاء وصلوح
الاعتداء فتميل النفوس الى الاباء والاستعصاء فتظهر الفساد وتكثر
البغي والعناد وتهلك الحرث والنسل وتذهب الفرع والاصل وكفاك

وزعته ازعه وزعا كففته فاتزع هو اي كف صحاح

الحوزة الناحية وحوزة الملك بيضته صحاح

النحل والنحلة الزنبور يقع على الذكر والانثى صحاح

البيضة الجانب صح

سنا مدا ما انتسق من فصل القضايا زمن خلافة عثمان رض الى انتهاء دولة بني العباس لا يقال
مفاسد ما بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته
ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار
على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد
انقضاء الدولة العباسية والعقوبة بعد الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير
بعد ذلك ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رض ومعاوية ومن بعده ملوك
وامراء لا ائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد محمول على الخلافة
على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة
من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة
من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر على النصب
والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة
العظيمة من ملوك الاطراف والمتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف
ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل
قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عم من مات ولم يعرف و اولي ص
امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول
واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين احتج
القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب
عن الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط والظن فيما نشاء نعني
من مقتضيات العقول العادات وملايماتها والكلام في الوجوب
بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وسيوم ههنا واحتجوا
على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب
على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة عن امام ظاهر جامع لشروط الامامة قامع
لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ
الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء احتج القائلون بوجوب نصب الامام
على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند
الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم

على الوا

على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه
واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح
فيما يورد لاثباتهما على ما سبق حال الكبرى وتفصيلا انه يكون لطفا اذا خلا
عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل اداء الواجب
وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص
لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وانتفاء ما يجب لو لم يقم لطف آخر
مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون الكل فيه معصوما مستغنين
عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل
بغيره محض دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره ومنع
كدعوى القطع باستواء العقلاء في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة
وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن
القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس
بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف
ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف
او لم يتصرف على ما نقل عن علي رض انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة
اما ظاهرا مشهورا او خفيا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته
وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث
اخافوه وتركوا نصرته فالتفويت عليهم وردوا اولا بانا لا نم
ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دائما في خوف من ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه
والحاقه في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن
القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك
ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا
من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب
وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله يظهر لهم وانتم عنه
غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها للعاقل
لعدم تحرز من التمسك وحمل من الخوف لو سلم فالاولياء اذا عرفوا
من العصمة انه لا يظهر لهم بوجه الاشكال عليهم
احتج الخوارج

القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة
لان الاراء والاهواء مختلفة ومتباينة فيميل كل حزب الى احد ويهيج الفتن
ويعم الحروب وهذا شانه لا يجب بل كان سعيا في الحروب الا ان احتمال
الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض
الجهات يمنع الامتناع ويوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما
فيما بعد من الاعلم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق
المخالفة بحرمة نقضه ويكون احدا بدفع الفتنة ان مفسدة النزاع في تعيين
الامام بالنسبة الى مفسدة عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج
المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صلعم بالنص
ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه
الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صلعم ولم يستخلف
الامام السابق قوله المبحث الثاني شرط الامام ان يكون مكلفا
حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام
بالامر على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر
في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين
ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به
امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وانما الوالي للازدجار عنه فاذا
النفس يحسب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر واظهر
شرطا ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم
مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا راي
في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم
لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة عن الغير
بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي
المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة
في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد
نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع
اما السنة فقوله عم الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة
اتفاقا فتعين الامامة الكبرى وقوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا

ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عم قدموا قريشا ولا تقدموها واما
الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رض
بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف
بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع
واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه
لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة
في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع
بل لان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الاراء وتالف
الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار
ان تكون الملك والسلطنة في نسل مخصوص ولاهل البيت معنى خفي يدري
الاستغال عنه من الخطوب العظيمة والافات العجيبة والاليق بذلك من قريش الذين
هم اشراف الناس نسبا وقد انحصر فيهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة
الباقية بعموم النعم واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر
على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز
تقليد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة جميع ما يتعلق بالامام من كل ذي
شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا عن ان
يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند
العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة والاشرار
فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة
بالامام ضرورة ولم يعبا بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات
تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات
قوله واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد
مناف بن عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة واما قصدهم
في ذلك نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رض ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا
لخلافة بني العباس ويكفي باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان
يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات في مواجهاته تفرد بها بعضهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول على الافضل في امامة
وسياسة الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم القبح للعقلاء ولا ارتياب في قبح المساوى
وينقل مثل ذلك عن الاشعري حتى قال لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل

الجدع قطع الانف وقطع الاذن ايضا صحاح

نابه ينيبه اصابه بنائبة صحاح

الملمة النازلة من نوازل الدهر ... صحاح

لأن الافضل اوفر الى العبادة والتكليف له واجتماع الاراء على متابعته ولأن الامامة
خلافة عن النبي صلعم فيجب ان يطلب لها من لم يسبق عليه ما ينافي النبوة واجيب
بان القبح يحتمل استحقاق تارك الرسم والعقاب عند الله تعالى وبقي عدم ملاءمته
لمجاري العقول والعادات غير مسلم انه اقصا في حفظ الشرع اولى بما يكون المفضول
اقدر على القيام بمصالح الدين والملك واصلح له او وفق لانتظام حال الرعية واوفق
في اندفاع الفتنة وسبر اخلاف النبي عليه السلام مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء
من عباده للنبوة ويوحي الله بمصالح الملك والملة وبراءه امّا السليم فما اوحى
الله اليه والمشيئة فدل ذلك قطعا على افضليته والنبي لطالبه بعصمة الحق
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج
لجواز تقديم المفضول ووجوب الاول باجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على
انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منهم الثاني
ان عمر رض جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان
وعليا وهما افضل من غيرهما اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعيّنهما الثالث
ان الافضلية امر خفي قلّما اطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع
ويتشوش الامر واذا انضبط فتعيين الافضل يتعسر في اهل عصر من فرق
الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف فان احتج
بان عليا وامثاله على تقدير بما انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض
فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق وانه يكون معصوما
من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرف
معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا
على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان مع الاجماع على
انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم مذ امنوا كان لهم ملكة
اجتناب عن المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم
اشتراط العصمة في الامام والافضل للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص
كما مر وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام
معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة
نظر والطائفة لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج الى الاشتراط
وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحفظ الاحكام
وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات

الباهرة

الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك
الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة
سريرته فلا وجه لاشتراطها والثاني ان النبي ياتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته
فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمنا
امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه وفي ذلك بطلان الحجة التي اقامها
الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا فيفضي الى الضلالة والردى
واختلال الحال في العاجلة والعقبى الثالث ان الامام واجب الطاعة بالنص وبالاجماع
قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب
العصمة والا جاز ان يكذب في تعيين الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر
بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان
والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله ورسوله ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة
والاسلام وعدالة انما يحتاج عصمته لو كان وجوب طاعته بحكم قوله واما اذا
كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة في القاضي والوالي بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان
الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به
دور الرابع ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس وعلى الغير ولا شيء
من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة
السياق وقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم
اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما
فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية
على صورة الكبرى لا تتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو
رأي اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة
انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطا عليهم في العمل والعلم ولذلك يكون الامام
لطفا لهم فلو جاز الخطا على الامام لوجب له امام اخر ويتسلسل واجيب ذلك
بانتهاء سلسلة الحكمة الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام
شرعي معناه انه اوجب علينا نصبه لا عقلي يبتني على جواز الخطا على الامة كما زعمتم
لان في الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه لولا احكام السياسة والحرب
المظنون من عدمه مدفوع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده

وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطاء جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة
لا تزيل المحنة وان لم يدفع الكذب فيكفي تجويز الامام وعلماء الشرع مانعا ووازعا الخامس انه
حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه
بالنقض الجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده
الصحيح فان اخطاء في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والامرون
بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القديمة ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
وهو مضاد لوجوب اطاعة الامام بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع
والجواب وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد
والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل
ولا يوجد في كل حكم اهل التواتر معتقدا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون
اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق
الاحاد من الثقات واما القطع فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة
عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم وكيف يتيسر باي طريق
تعلق الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قوله واما اشتراط
قد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب
وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الاغذية والادوية وبعجائب
البر والبحر والسماء والارض ونحو خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض
الشريعة والاحكام قوله المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان
الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من
امر به تنعقد الامامة وبين طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه
المردود الدعوة بان ساير الظلمة من تأهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى
عن المنكر ويدعو الى اتباعه فان بعض الصالحية من الزيدية ذاهبين
الى ان كل فاطمي خرج شاهرا السيف داعيا الى سبيل ربه فهو امام
ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة
والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم
من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد
واحد منهم ولذلك لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار

ولم يكن

ولم ينكر عليه احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر
حاضر فبايع ابا بكر رض وهذا مذهب الاشعري الا انه شرط ان يكون العقد بمشهد من
الشهود لئلا يدعي اخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر
المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على السمع
والانحصار طريقان اما النص واما الاختيار والنص منتف في ابي بكر رض مع
كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي رض عند المحققين واتفق اشتغال الصحابة رض كما كان
بعد وفات النبي صلعم وبعد قتل عثمان رض باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير
فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتج المخالف بوجوه
الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين
كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ويدفعه ما قدمنا وقد سبق عدم
اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات
المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب
وعلى التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى
وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى
فان التحكيم جائز عندنا والسائر يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير
ولو سلم فذلك لعدم من اليه التولية وهو الامام الا لكان لها امامان ولا امام
غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن
لاختلاف الاراء كما في زمن علي رض ومعوية فيعود على موضوعها بالنقض
ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة
من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه هل تجب عليه بيعته
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند التغلب والاستيلاء فالفتنة قائمة
ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة
بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة
من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامام خليفة الله ورسوله
فيتوقف على الاستخلاف منهما بوسط او بلا وسط والثابت باختيار الامة لا يكون
خليفة بينهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع
على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى
ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم
على ان الامام وان كان نائبا لله ورسوله فهو نائب للامة ايضا الخامس ان القول

بالاخبار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا اعتقد
اهل بلدين لمنفصلين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المعارضة
ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وح لا يمكن
نصب امام اخر لاحتمال كونه باغيا وقد يرد بانه بعقد امام لعدم العلم بوجود الامام
ع انه يمكن الترجيح بجهات السادس ان سيرة النبي صلعم وطريقته على انه كان
لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مرة قليلة ولا البيان
لادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة
ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما
هو اساس المهمات والحوادث ان ذلك بعيد الاستبعاد على ان التفويض الى
اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب الولاية الى نوع استخلاف
وبيان كما في كثير من فروع الاحكام السابع ان النبي صلعم كان للامة بمنزلة الاب
الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح
لذلك فكذا النبي عم في حق الامة الثامن قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم والاتفاق
ع ان الامام من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما بكتابه واما على
لسان نبيه والجواب عنهما علم مما سبق قوله حاكم بخلع بعد الامام ما يزول به
مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه
وكذا المرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا يخلعه نفسه
لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه وعليه
يحمل خلع الحسن نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله
بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رح وابي حنيفة
رح وعن محمد رح روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر
والغلبة ينعزل بان يقهره اخر ويغلبه واما الفاسق فينعزل بالفسق على الاظهر
قوله المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلعم
لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رض وقال الحسن البصري نصا خفيا
وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي
انه عم قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رض وهو
مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة
فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عم

سلموا عليه

اي على علي على سبيل ... لب

سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من
بعدي فاسمعوا له واطيعوه وقوله عم انت الخليفة من بعدي وقوله عم وقد جمع
بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه
علي رض استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر
الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة
وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عم واختصاص بهذا الامر
بحكم العادة واللازم منتف لانهم توقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم
امير ولم تمل طائفة الى ابي بكر رض واخرى الى علي رض واخرى الى العباس رض ولم يقل
عمر لابي عبيدة الجراح امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه يحاج القوم
ويخاصمهم ويدعي الامر له ويتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه
لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رض لقتله اقاربهم وعشائرهم
وحسدهم اياه لما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي عم وظنهم
ان النص قد طعن النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك
وقد ترك علي رض المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق لقبول الجماعة
قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب
رسول الله صلعم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة
الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل
وكيف يظن بجماعة رض وارضيهم لصحبة رسول الله صلعم ونصرة دينه ووصفهم
بكونهم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقد تواتر
منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال
على بذل المهج والذخائر وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلعم
واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
وتركوا امره واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح
وجعلوا استحقاق خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني
تيم او عدي بن كعب وان سكت علي رض مع صلابته في الدين وبسالته وشدة
شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار
والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من
بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه

الوزير المؤازر لانه يحمل عنه وزره والوزارة لغة في الوزارة وقد استوزر فلان فهو يوازر الامير صح

دوا

عا

سللت الشيء اسله سلا وسللت السيف ... وانسللته عنه صح

كما قام به حسن اقتضى الله وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير
وانه على النفيه الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب في ذلك
اشد والخصم الذ وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وارائهم
الى اتباع الحق اقرب واصحاب الباطل امثل وعهدهم بالنبي عم اقرب وسعيهم في تنفيذ
احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار
عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رض خاصة باتباع البط والعجز عنه وفي النبي عم
حيث جعل القوم احبابا واصحابا واعوانا واختانا وانصارا واصهارا مع علمه بحالهم
في ابتدائهم وما لهم بل في كتاب الله حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن تكاثرت الروافض لدعاهم تواتر هذا
النص فقد نادى من مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت
عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم للاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رض في خطبه ورسائله
ومفاخره ومشاجراته الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر
في روايته قصة الدار وعن الرماني التي يدعيها الشيعة ومن قوله عم انه
خليفتي فيكم من بعدي ونحوها قال المامون وجدت لبعض الى الربع النزيلي //
في المعتزلة والكذب في الروافض والمروق في اصحاب الحديث وحب
الرياسة في اصحاب الراي والطاما ذكر المتكلمون من ان هذا المذهب
اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي
وابو عيسى الوراق واخوانهم ثم رواه اسلاف الروافض ضعفا
سعر مذهبهم قال الامام الرازي ولمن العجائب ان الكاملين من علماء
الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم //
واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية الدعوى على الوجه المحقق
وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلعم ولم يبق على الاسلام
الا عدد يسير اقل من العشر فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق
الباقي رواياتنا واما الاسانيد فما تفيد باجماعها القطع بعدم النص
وهي كثيرة جدا كقول العباس رض لعلي رض امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رض لابي
عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر رض بايعوا عمر وابا عبيدة وقوله
وددت اني سالت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه

بكلام انه موضع
وحدث اربعة عن
اربعة عن الناس

وكذا حول علي

وكذا حول علي رض في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رض لطلحة رض ان اردت
بايعتك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عم وكقوله
حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة
عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه
لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة
وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا اكثر من سادات اهل البيت
وكتسميتهم ابا بكر خليفة رسول الله صلعم قال احتج المخالف بانه يستحيل
عادة من النبي ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو ادنى لما يتبينه اهل العلم
والجواب انه ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس الا لتعويضهم عن معرفة
الاحق الا لنوع الى اراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب
وانظارهم في البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع ان التنبيه
على ذلك تخفيف للانسان او لطف العباد بنوع بيان لا يخفى حسنه على
اهل العرفان قال المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله عندنا وعند
المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رض ولا عبرة بقول الراوندية
اتباع القاسم بن الراوندي انه العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع
اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا بني عبد
مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري
وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رض وهي ارسال الى ابي بكر وعمر ابا عبيدة
الجراح الى علي رض برسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام
كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رض وعلى ان عليا اتي شوكتهم بما روي انه
لما بويع لابي بكر وان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال
حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فما روي انه لما بويع لابي بكر
تخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد
الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم
المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس
فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره
الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من
يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين مما نظر

الى ائمتهم

روساء

ثم الاجماع على امامة اجماع على ابطلية لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان
الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا ابا بكر وعليا
والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق
لنازعاه كما نازع علي رض معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك
المنازعة ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين
ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف
بايعاه اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم
كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه
المط وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه
الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه
من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون
ترك المنازعة لمانع كالتقية وخوف الفتنة قلنا قد تبين الجواب والله اعلم
الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم تثبت لغير الائمة
الاربعة فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا الاية الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر
وبالقوم بنو حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب او في قتال قوم فارس فالداعي
عمر وفي ثبوت خلافة ابي بكر [illegible] وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل
في خلافته الكفار الخامس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
السادس قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر
سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة وخلافة علي
ست سنين السابع قوله عم في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتف وقرطاس
اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال ويأبى الله والمسلمون الا
ابا بكر الثامن ان المهاجرين وصفهم بقوله اولئك هم الصادقون كانوا
يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي عم استخلفه في الصلوة
التي هي افضل الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض
ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك

قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة
حقا لعلي وغصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بتقويته دون علي لكم
لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واللازم بط وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي
فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من
صلوحها سندا للاجماع وتأييدا اقول اصحاب الشيعة لهم في اثبات الامامة لعلي رض
بعد النبي عم وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين
قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته
فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته
لاسماعهم ولا يبالون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقاة
من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الاحكام
والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور
التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء
وامر الملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين
لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من امثال هذه
الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد
المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب
والعظماء من عترة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون
في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة
الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق
الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة
ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون
له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة
والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر
العهد تحت قوله وسميته الرضا رضي الله عنك وارضاك و[illegible] تحت قوله ويكون له الامرة
الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت
خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة
في هذا الزمان لا يسمحون بكتابة الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس
فقدر [illegible] الرهبان ومن السنن الواضحة في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين

عمر بن الخطاب هكذا وقد جعلت لآل بني كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتي
مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رضي الله عنه
لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز
الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت مثل ما رسم عمر لآل بني
كاكلة لكل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم مثل
ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباعه وكتب علي بن ابي
طالب وهذان الخطان موجودان الى الآن في ديار العراق قوله الاول هذا اهم الوجوه
العقلية وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلعم اماما وليس غير علي لان الامام
يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء
من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما يأتي
وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال
الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المبني على قول المعصوم
ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا
منع انتفاء الشروط في ابي بكر رض واما ما يقال ان الاجماع على امامة احدهم اجماع
على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر قوله الثاني اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب
وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي رض ابن ابي طالب
حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل و
الاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق
بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم
وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة
وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين علي رض لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي
بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل
الناصر والمولى والمحب على ما يليق بما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
فان الحصر انما يكون باعتبار ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي
عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله

ورسوله

ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم
ظاهر ان ذلك تولي بمحبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا خفاء عند من تأمل في سياق
الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الامامة
بل الموالاة والنصرة والمحبة ووصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم
دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم
ان يتخذوا اولياء ويوالونهم لذلك ويحبونهم وينصرونهم وشفقتهم الحاملة على النصرة
وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها من
الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة
من المؤمنين فبالضرورة تختص عن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه
فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الاخر قال الامام الرازي ان هذا
السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين واستحسن بان مبناه
على اختصاص الخطاب ببعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين غير
جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء
في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت
الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رض انما كانت بعد النبي صلعم
والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلعم
ايضا مكابرة فيصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يصح في حق
الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل
وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رض لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير
يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت الآية دالة على امامة علي رضي الله عنه
لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها
قوله الثالث تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار والاحاديث كحديث
الغدير وهو انه عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع
رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال
مخاطبا معاشر المسلمين ألست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر

يوم صائف حار

المولى يطلق
على معان

من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رض يوم الشورى
عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق
والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هي
مولكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عم ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال
المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول
عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه
ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به
في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر
وللسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال
الله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية
بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو
معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف
وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم
والواقدي واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى
الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان
المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته
ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى دلالة
واوفى بافادة رفاعة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عم وهذا القدر من المحبة
والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد
في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل
لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا هو القول بالموجب وهو جواب
ظ لم يذكره القوم واذا تاملت فما ادعوا من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم
لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة والخلافة لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا
الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان الكل تركوا الانقياد عنادا
وعلي رض ترك الاحتجاج تقية غاية الغواية ونهاية الوقاحة واما حديث المنزلة
وهو قوله عم لعلي رض انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي

وتقريره

وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة
له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى
عم بوفاته واذا قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب
منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم
المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما ادعي كونه معهودا معينا كغلام
زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة
بل هو منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف
ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي رض اللهم الا ان يقال انها بمنزلة
المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله
اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة
على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما
يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف
هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة
في حق علي رض فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلعم
لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك
فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلعم اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده
كابن ام مكتوم رض استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فرد عليه بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم
عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفات
اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة قال الرابع احاديث
يدعون انها نصوص جلية من النبي عم على خلافة علي رض ومنها قوله صلعم
مخاطبا لاصحابه سلموا عليه بامرة المومنين القصد لعلي رض والامرة بالكسر
الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عم لعلي انت الخليفة بعدي وقوله
عم لعلي انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عم وقد اخذ بيد علي رض
هذا خليفتي عليكم وقوله عم لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي

وما صح من تلك الدلائل والجواب انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت
لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده
الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين قوله الخامس الاستدلال
على امامة علي رض بالقدح في امامة الاخرين وتعيين انه لا نزاع في وجوب الامام بعد النبي
عم وعلى رض من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلا ظلمهم بسبق
كفرهم لعوله والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال
عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا
ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فما يقدح في امامة ابي بكر
رض انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد
والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخص به
عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام
تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من رسول الله صلعم وان لم يكن
فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخص به عام
الكتاب ومنها انه منع فاطمة رض فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عم
قد نحلها اياها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج
النبي عم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والظلم لا يليق بالامام
ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رض والجواب انه
لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري
ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهم في الضلالة
وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث
ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبي رض وغصباهما ظلما لا يسعى به
الا حوون لا يتابعهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رض انه مع علمه بحقيقة
الحال لم يدفع تلك الضلالة ايام خلافته وسائر الاصحاب انهم سكتوا
على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك
كانت على ما قرره ابو بكر رض الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها
من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن
عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصار كلها للوليد

ثم ردها

ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين
ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد
فاطمة رض عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد
بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلها وعد ذلك من تشنيع المأمون
فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلعم
في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح واكمل
وادوم شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات
والاستخلاف هو تولية جميع امور المسلمين فخالفه للرسول وترك لما وجب من اتباعه
والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم
فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا
عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم
مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون كذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به
ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك
في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عم اعطاها
السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له
ولا ولد وكان في ارثه بعض بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا
لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاق
الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازع اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على
عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق
بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه
وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها ان ع
فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى
انها كانت فجأة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن
عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلم وكيف يتصور القدح
في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن
صيرورته خليفة باستخلافه ولهم في هذا الباب حكايات يجري ذلك اكثرها افتراءات
ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا تعارض ما ثبت بالعموم من الآيات

الكلات

ونوادر من الجماعة من الموداة وما فيه بناء المذهب على الترهات والاحاديث المعدبات
قال وقد طعن في امامة عمر رض بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر
برجم امراة حامل قد زنت ورجم امراة مجنونة زنت فنهاه علي رض عن ذلك
فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امراة فقالت
الم يقل الله وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات
والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون وانه عن وجه التحكم ان الخطا
في مسئلة او اكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم
النفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي
عم ولم يسكن الى موته حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كاني
لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال
والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ومن قوله ليستخلفنهم في الارض انه
يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة
على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى اخر اي كاني لم اسمع سماع اطلاع
على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه يتصرف في بيت المال بغير
الحق فاعطى ازواج النبي عم منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة
كل سنة عشرة الاف درهم واقترض لنفسه ثمانين الف درهم وكذا في اموال
الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت
خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب انه من تتبع ما تواتر من
احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل
فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس
فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص
والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء
منهم او الى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهي مسئلة
اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع
متعة النكاح وهي ان يقول لامراة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني
نفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وهي بمعنى
النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان ياتي مكة من
على مسافة القصر محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها

الحج

الحج عامة وذلك وقد كان معروفا في عهد النبي عم على ما روي انه قال ثلث
كن على عهد رسول الله عم انا انهى عنهن واعاقب عليهن متعة النساء ومتعة الحج وحي
على خير العمل والجواب ان هذه مسئلة اجتهادية وقد صح اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة
اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي عم ان منادي رسول الله نادى
يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس
من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها
موقتة بثلثة ايام ومعنى اعاقب عليهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال
حرم المثلث الشافعي رض واباحه ابو حنيفة رض ومنها انه جعل الخلافة شورى
بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب
ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق التشاور
وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك في منزلة نصب امام واحد كامل
الراي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى اي يتشاوروا فينصبوا واحدا
منهم ولا يجوز تعيين الامامة ولا يعينوا بعضهم بعينه هذا ولا اشكال ومن نظر بعين
الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله على ما يدعيه الاعداء
وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان في غاية العدل
والسداد والاستقامة على سبل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر
ولو لم يبعث فينا نبينا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل
الله فما له من هاد قال وولى عثمان من مطاعنهم في عثمان رض انه ولى امور
المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله
بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن نحى نحوهم
وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم
اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عم انه لا حمى الا لله
ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين الفاقرين ولنحو نعم الصدقة والجزية
والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين
من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة
وانه رد الحكم بن العاص وقد نفاه رسول الله وانه اسقط القود عن عبيد الله
بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن وليد بن عقبة وقد شرب الخمر
وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض
هذه الامور مما لا يقدح في امامته لظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد

او لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والقول عند تحقق العصيان ومعوية كان
على الشام في زمن عمر رض ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما
طرء ذلك في زمان امامة علي رض وبعضها امرا يختص كصرف ذلك القدر من بيت
المال الى اقاربه واحداثه الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها
اجتهادات مفوضة الى راي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير
ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات وبعضها كان باذن النبي عم
كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رض فقالا انك شاهد
واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه
من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
رضه عموما وبعلي بن ابي طالب خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم
وترك دفن ميت في جوارهم سيما بمن هو ثالث اثناء الليل ساجدا وقائما
وعاكفا طول النهار ذاكرا وكفى بما شرفه رسول الله صلعم بالتبشير وبشره
بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم
وعلو السابقة في الاسلام وجاءه الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في
المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة كاسا عن اراقة الدماء ورضا بسابق
القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رض عنهما الدفع عنه مقدورا
وكان امر الله قدرا مقدورا فصل جاء مرض ابو بكر رض مرضه الذي — مرض ابو بكر
توفي فيه في جمادى الاخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته
سنتان واربعة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان — او سبعة اشهر خ
اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده
بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن — يومن خ
الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك
ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم — بدل خ
الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة
الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان — اجله خ
عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين
والانصار وقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة وبسط قوانين
الرئاسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء والاغوياء
واعلاء لواء الاسلام وتمهيد الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال

في الامصار فطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين
علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول
الله صلعم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف
وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رض
فقال الزبير قد جعلت امري الى علي رض وقال طلحة جعلت امري الى عثمان وقال
سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن
فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين
فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه
الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا الجواب الاول فبايع عثمان وبايعه
الناس ورضوا بامامته وقول علي رض واجتهد برايي ليس خلافا منه في امامة
الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد ان يقلد مجتهدا اخر بل عليه اتباع اجتهاده
وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخر اعلم وابصر بوجوه
المقاييس ثم جرى على عثمان بعد ثنتي عشرة سنة من خلافته على ايدي اوباش
من اهل مصر واراذل من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم
ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس
وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل — اسحق خ
الشورى ومن المبشرين بالجنة وذلك الى جمع من الاوباش والاراذل
ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد
قتله اياما وقيل حينا على علي رض والتمسوا منه القيام بامر الخلافة
لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبلها بعد امتناع كثير
ومراجعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان
ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وغيرهم وكذا
طلحة والزبير وطلحة بيعتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن
ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما ورد
في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل
والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة
وقوله عم لعلي رض انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رض ومن المتكلمين

وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست
من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر
والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال
والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات
كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف
من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى
كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة
عن ذلك المعنى القديم تلويح

من توهم الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع بعد طول الشورى على ان الخلافة
لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين
بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين ولا اكتراث بقول من يقول لا اجماع
على امامة علي رضه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر قوله
واما الشيعة فالامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي
ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد
ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي
ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي
عم انه قال للحسين رضه ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم
قائمهم ويتمسكون بان من شرط الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان فيمن
سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات في المتواترات التي لا اثر لها في القرون
السالفة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة
والمحدثين وانه كيف خفي على زيد بن علي رضه مع جلالة قدره ودعوى الخلافة و
وكيف لم يطلع على هذه المتواترات بعد مائة وقد تطلعت احاد الرواة فمن بعد
سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى وذكر الامام
في المحصل نبذا منها قوله المبحث السادس لما ذهب معظم اهل السنة وكثير
من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج
وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض
الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول
ليست قطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض
والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان
ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهب الشيعة
وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلعم علي رضه لنا اجمالا ان
جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم
يقضي بانهم لو لم يعرفوا دلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا
الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت

الامام الحق عند الشيعة

الباقر

في ابي بكر

في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم
وليس المراد علي رض لان للنبي صلعم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة
فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي رض فيكون
مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة
وقوله صلعم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقوله صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلعم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم
عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو
شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلعم لابي الدرداء حين
كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام
افادة وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا قال
ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر فيه ان الغالب من حال كل اثنين
هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر
وعلى هذا يحمل الاشكال المشهور على قوله صلعم من قال حين يصبح وحين
يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به
الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى
بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثله او زاد عليه فالاستثناء بظاهره
من المنفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله
اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها ثم قلت
حفصه ثم من قال عمر وقال النبي صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلعم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر
كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلعم قال ابو بكر قلت
ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا
الا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم
وعنه رض لما قيل له ما توصي قال ما اوصى فاوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر من امام ابي بكر من اجماع

الكلام بالألف المعلوم وسائر الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك
وإجلاء الروم عن الشام وأطرافها وطرد فارس عن حدود المسلمين وأطراف العراق
مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم وانتظام أحوالهم وفي أيام عمر من جانب المشرق
إلى أقصى خراسان وقطع دولة العجم وقلع شجرتهم الراسخة البنيان الثابتة الأركان
ومن ترتيب الأمور وسياسة الجمهور وإفاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن
إعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي أيام عثمان رضه من
فتح البلاد وإعلاء لواء الإسلام وإجماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من
الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والإنفاق في نصرة الدين والمهاجرة
مرتين وكونه ختنا للنبي صلعم على ابنتين والاستحياء من أدنى شين وشرفه
بقوله عم عثمان أخي ورفيقي في الجنة وقوله صلعم ألا أستحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء
وقوله صلعم إنه يدخل الجنة بغير حساب قوله تمسك الشيعة القائلون بأفضلية علي
رضه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا
ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم الآية فإن أنفسنا
علي رضه وإلا كان كمسمع لأنه صلعم حين دعا وفد نجران إلى المباهلة وهو
الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو
يقول لهم إذا أنا دعوت فأمنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك أن من
كان بمنزلة نفس النبي كان أفضل وقوله تعالى لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة
في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من
هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى أن من وجب محبته
بحكم نص الكتاب كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام
الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فإن
الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس أن المراد به
علي وأما السنة فقوله عم من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه
وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى
علي بن أبي طالب والاحتجاج أن من ساوى هؤلاء الأنبياء في هذه الكمالات
كان أفضل وقوله صلعم أقضاكم علي والأقضى أعلم والأكمل وقوله عم اللهم ائتني
بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فأكل معه والأحب إلى الله
أكثر ثوابا وهو معنى الأفضل وقوله عليه السلام أنت مني بمنزلة هارون من موسى ولا شك
عند موسى أفضل من هارون وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عم

يوم خيبر

يوم خيبر لأعطين هذه الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون أن يعطاها فقال أين علي بن أبي
طالب فقيل يا رسول الله يشتكي عينيه قال فأرسلوا إليه فأتي به فبصق رسول الله
صلعم في عينيه فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية وقوله عم أنا دار الحكمة وعلي بابها
وقوله عم لعلي أنت أخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلعم بين
أصحابه فجاءه علي تدمع عيناه فقال آخيت بين أصحابك ولم تؤاخ بيني وبين أحد
وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود أفضل من عمل أمتي إلى يوم القيامة وقوله
عم لعلي أنت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من أحبك فقد أحبني ومن أحبني
فقد أحب الله ومن أبغضك فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله فالويل
لمن أبغضك بعدي وأما المعقول فلأنه أعلم الصحابة لقوة حدسه
وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلعم واستفادته منه وقد قال النبي عم حين نزل
قوله تعالى وتعيها أذن واعية اللهم اجعلها أذن علي قال علي فما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لي من كل باب
ألف باب ولهذا رجعت الصحابة إليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير
من العلوم إليه كالمعتزلة والأشاعرة في علم الأصول والمفسرين في علم التفسير
فإن رئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم السلوك وتصفية الباطن
فإن المرجع فيه إلى العترة الطاهرة وعلم النحو إنما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت
لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين
أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم
والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار
إلا أنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت وأما أنه أشجعهم فلكثرة
جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن
البيان ولهذا قال النبي صلعم لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار وقال عم
يوم الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وأما أنه أزهدهم فلما تواتر
من إعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع أبواب الدنيا عليه ولهذا
قال يا دنيا إليك عني أبي تعرضت أم إلي تشوقت لا حان حينك هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك
يسير وأملك حقير قال والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير
في يد مجذوم وقال ولا تعيبنهم دنياكم هذه أهون عندي من عفطة عنز واتفقوا أكثرهم

البصاق البزاق
الشين العيب
الطالع
اراد

عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكرمهم سخاوة حتى
نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا
وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دار وجواره
وبعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته
له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وافصحهم لسانا على
ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثا وبالجملة فمناقبه اجل من ان تحصى واكثر من ان تخفى والجواب
انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد
ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف
من علي بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا
نفس النبي عم كما تقول دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت
النصرة على تقدير تحققه في حق علي رض فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة
للمذكورين من الانبيا وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه
عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه
وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رض حيث قال عم في حق ابي بكر
كلمة اخي وصاحبي ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث
العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيها راي وعند الاختلاف
لم يكن يرجع الى قول علي رض البتة بل قد وقد ولم يكن رباطة الجاش
وشجاعة القلب وترك الاكتراث والمبالاة لكثرة ابي بكر اقل من احد منهما
فيما وقع بعد النبي عم من حوادث يكاد تصيب فيها الاسلام وليس
الجرءة مثل ابن الاجيلي بيركة ابي بكر وعن دعوته وحسن تدبيره اقل من
الجرءة قبل من قتله علي رض من الكفار بل لعل ما كان له دخل في نصرة الاسلام
وتكثير امة النبي صلعم واما حديث زهده في الدنيا فغني عن البيان
واما السابق اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر
وعليه الاكثر وقد كان ما صح به حسان بن ثابت في شعر انشد على رؤوس
الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة ومن
الصبيان علي رض ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رض
وبه اهتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف و

وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مسابقتي ابي بكر
وعلي في الاسلام امر على اللبيب جلي البرهان غني عن البيان واما بعدهم ما ذكر من
افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر دينه الى الله وقد علمه الادلة قال
الامام الغزالي رح حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول
الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب
فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا
الامر كذلك اذ كان لا ياخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما غير
هؤلاء فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذي بايعوا تحت الشجرة
ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة
مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن
الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم
والتقوى قال الله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات وقال النبي عم الناس سواسية كاسنان المشط لا
فضل للعربي على العجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على
العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلما ورثة الانبيا وقال
عم فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك
طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد ينعقد الاجماع على
ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي
سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا
اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاوليا وعدم لحوق العار
ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب
وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور تفضيل احاد القرشيين بل العلويين
على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تع انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي عم اني تركت فيكم ما ان
اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عم اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي

اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم
بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه عم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما
منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا
في العترة ولهذا قال النبي صلعم من بطا به عمله لم يسرع به نسبه

المبحث السابع

يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن
فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان
ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد
بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير
والمناقب وقد امر النبي عم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث
قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم
والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث
فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت
لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون
السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء
السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم
واشعارهم ومدائحهم والله الهادي

وتوقف علي رضه قد استقر
آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم
من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس
له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين
احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توردها
جهلة بعض الروافض في رواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية
في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو
حنيفة رضه لولا علي لم نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي عم خص
عليا رضه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها
غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة
علي رضه وفقهاء عصره فنقول اما توقف علي رضه في بيعة ابي بكر فيحمل على انه

لما اصابه

منقذا مح

لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلعم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر
وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضه ودفع الغوغاء
عنه فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتحامى عن اراقة الدماء حتى قال من وضع
السلاح من غلمانه فهو حر مع هذا القعود مع الحال رضه عنهما ولم يسع وكان في
ما كان ولم يكن لو رضي من علي رضه بذلك واعانه عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان
ولا مالات عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا
طلحة والزبير من وجوه المهاجرين والانصار الحوا عليه وناشدوه الله في حفظ
بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك
باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول
فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان رضه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم
وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تاخير الامر
احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة
والتاويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي
اذا انقاد للامام العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك
دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين

وامتناع سعد يعني ان امتناع
جماعة من الصحابة رضه كسعد بن ابي وقاص وسعد بن جبير واسامة بن
زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي والخروج معه الى الحرب لم يكن لنزاع
منهم في امامته ولا لاباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانهم اختاروا
من عند الامام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها
على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلعم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر
سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال صلعم
ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي
فيها خير من الساعي وقال عم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل
لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم ياثموا بالقعود عن الحروب

واما
في حروب الجمل قاتل علي رضه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي عم انك
الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد
والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا رضه
بعسكر مقدمهم عائشة رضها في هودج على جمل اخذ خطامه كعب بن سور
فسمي ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضه

الامن حصر خ
اذ خ

عن خ

بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منه انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك
لانه لما طالت محاربة علي رض ومعوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم
ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج
على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره
وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون
معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رض
والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه امر بقتل عثمان رض حيث سكت عنه
وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية من قرى
الروم على غلوة من الفرات ودام الحرب بينهم شهورا فسموا ذلك
حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رض
لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين
المخالفين سيما معوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق
معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه
وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة
هي ترك القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله صلعم لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا
علينا قتلة عثمان رض ليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل
وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب
التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رض اصحابه من لعن اهل الشام
وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف
الزبير عن الحرب واشتهر ندم عائشة رض والمحققون من اصحابنا على ان
حرب الجمل كان فلتة من غير قصد من الفريقين بل كان تهييجا من
قتلة عثمان رض حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا
الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رض لم يكن الا اصلاح
الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة
ان محاربي علي رض كفرة ومخالفيه فسقة تمسكا بقوله عم حربك يا علي
حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن اجترائهم
وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وما لا يكون
نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا لم يبعد لكنه يحتاج الى دليل

الوى برأسه امال واعرض صحاح

بطنت بفلان صرت من خواصه صحاح

لا كلام في ان عليا رض اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم
ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط
زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح لهم مقاتلتهم
وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل
مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطأهم في الاجتهاد عائدا الى
حكم المسئلة نفسها بل الى اعتقادهم ان عليا رض يعرف القتلة باعيانهم
ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة الاف من الرجال يلبسون
السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه
عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلم
على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من كلتا الطائفتين على الصواب
بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا
في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد ولان كل من يحمل شبهة واجتهد وتاول
باطلا فاسدا او لقد ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان
قتلة عثمان رض لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا وفي حرب
الخوارج الامر اظهر لان الحكمة في نصب الامام وهي كف الظلوم واجتماع الكلمة
كما تحصل بالقتال قد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرطا ان يحكما بكتاب
الله وسنة رسول الله صلعم وايضا قد ورد النص في اصلاح الزوجين
بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وعلله بقوله يوفق الله بينهما ولان الله اوجب
القتال بقوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه
الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون الفاء الجزائية
للتعقيب انه انما وجب القتال بعد الياس عن الاصلاح وههنا الجنوح والعدول
عنه الى القتال ظلم بعد ما تبين يرعوى ان لو وقع في الصحابة رض بالطعن
واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب
اهل الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون
باللسان وذلك في زمنهم قلنا مقالتهم ومخاشنتهم في الكلام
كانت محض نسبة الى الخطأ والتعبير على قلة التامل وقصدا الى الرجوع
الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع الشان والعود الى الالفة والاجتماع
بعدما لم يكن طريق سواه وبالجملة لم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين

محرود

رسول الله وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال
صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر رسول الله
صلى الله بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ اليه من الظلم فيبعث الله
رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى
شاء فيبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى
عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم
السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة
مثل هذا الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم
ولان اختفاء الامام هذا العدد من الامام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان
بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ
النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم لكان ينبغي ان يكون ظاهر الاظهر دعوى
الامامة كسائر الائمة من اهل البيت يستظهر به الاولياء او يسمع به الناس
ولان اولى الائمة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الفساد و
الاجماع عموم الشبان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول
عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي
نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير
الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يوجد في
ذلك في امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل
عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء
تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عليه السلام يقتدي بالمهدي او بالعكس
شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان الان من اتباع النبي
صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية
الامة الشبيه بانبياء بني اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى بن مريم
فلا يعارض ان يخرج في الهداية كما وقع بهلاك الرجال ودفع شره عما ينطق به
الاحاديث الصحاح من حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينما
المسلمون يتعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى

التقنا احد بلاد في الانف
يقال رجل اقنى الانف
صحاح

حاشية
عن ابن مسعود قال قال عليه الصلاة والسلام
لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل
من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وفي
رواية لا تذهب الدنيا حتى يملك
الارض رجل من اهل بيتي

واما السوم فلا يستحق لبسط اللسان فيهم الا التهاون فيما يفعله الذين والذين التبعهم
وابو الهم في تفرقة خير البشر ومحبته قوله وانما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة
من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور
على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد
الظلم والفسوق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب
الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما
ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى
انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين
عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار
والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت
النبي عليه الصلوة والسلام فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة من
حيث لا اشتباه على الآراء اذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الارض
والسماء وتنهدم منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور
ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى
فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما
يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض
على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام
بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل
الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق
وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
من ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف
لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشتدت الاهوال وحيث لا منشع ولا مجال
والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قوله خاتمة فيما يتعلق بباب الامامة
بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت
في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج
الدجال متواترا المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل
من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه

فعن ابن مسعود

بن مريم فيؤمهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لانذاب
حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي رواية ليدل على ان عيسى
عم يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلعم ما بين خلق ادم الى قيام الساعة
امر اكبر من الدجال وقال صلعم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب عم ووصفه
وفصل كثيرا من احواله وقال صلعم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء
شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلعم الدجال يخرج
من ارض المشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان
المطرقة وقال صلعم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان
اي الطيالسة الخضر وترجوا ان المراد منه الذي على ما قال صلعم يتبع
الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال
صلعم من ادركه منكم فليقرا عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته
وقال صلعم من سمع بالدجال فلينا عنه فوالله ان الرجل لياتيه وهو
يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات وعد ذلك
من اشراط الساعة عن حذيفة ابن اسيد الغفاري قال اطلع النبي
عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى بن مريم وياجوج وماجوج وثلثة خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك
نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلعم ان اول الايات
خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن
ابي ذر قال قال رسول الله صلعم حين غربت الشمس اتدري اين
تذهب هذه قلت الله اعلم ورسوله قال عليه السلام تذهب حتى تسجد
تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل
منها وتستاذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت
فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها
تحت العرش وقال عم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر
الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
امراة قيم واحد وقال صلعم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة
وقال صلعم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب

الاشراط العلامات للساعة

اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب صحاح

... من المشرق الى المغرب وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى قال النووي والتوربشتي قد رآها اهل المدينة ...

قال عم

قال عم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة
بالنار وقال صلعم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث لا تقوم الساعة
حتى لا يقال في الارض الله الله وفي حديث مسلم من علامات الساعة ان ترتفع
الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم
ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
رواها العدول والثقات وصححها المحدثون الاثبات فالظاهر يجب حملها على ظواهرها
عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت ان طلوع
الشمس من مغربها مما يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي
واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والدراية سيما الفقه الحجازي
والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر
والفساد ونزول عيسى عم باندفاع ذلك بالخير والصلاح وتقارب الزمان
بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال
بامر الدنيا ولذاتها وبحدوث الفتن العظام الشاغلة للقلوب عما يمضي
عليهم من الليالي والايام واما ياجوج وماجوج فقبيل من اولاد يافث بن
نوح وقيل جيل من اولاد ادم اضعاف سائر بني ادم لانه لا يموت الرجل
منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حمل السلاح فمنهم من هو على غاية الطول
خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم
من هو على غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين يقربهم فيهلكون
زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون
كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم
ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا
فتحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون
فمقدمهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن
الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت
المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في رقابهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا
تلقيهم في البحر ويرسل مطرا يغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج
الدجال وقتل عيسى اياه قال قيل بعض من الاحاديث يشعر بان الامة

الضرام اشتعال النار صحاح

النغف الدود الذي في انوف الابل والغنم صحاح

في احوال الزمان وشرار الخلق وقلة الخير وقد قال النبي صلعم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره
قلنا المراد الظاهر والتي لا يسكن معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند علامة قرب
الساعة وحصول الغرض من التكليف او كاد علمها وورد في المدرسة انه ينكشف عيسى
ان امر به الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله
ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من
خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا
لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان
وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلعم لا تقوم
الساعة على احد يقول الله الله وايضا في اخر الزمان عند كون الامة في الحملة على الكفار
والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار اتقائهم وايمانهم
مع البعد عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات
وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات في العلوم والمعارف وكثرة الطوائف
مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل والابتلاء
باهل الجهل والعناد والكفر والفساد ومنها الاتفاق في خيرية القرن الاول ومن
يليهم بكثرة الطاعات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي عم
واصحابه ويكون ذلك على ما قال عم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر انها تقوم
قريبا كقوله عم انا والساعة كهاتين [illegible] السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة كقوله عم [illegible] تسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله
ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله صلعم لا يأتي مائة سنة
وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وقد مضى [illegible] ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء
من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب ما بقي من الساعة من مستقبل الزمان
بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة
وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عم
من مات فقد قامت قيامته وقوله عن الاعراب لما سألوه عن الساعة وقد اشار
الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم واما الكلام
في القيامة الكبرى التي هي حشر الخلائق وسوقهم الى المحشر على ان في الحديث ليس
[illegible] لنفي العمر بل ليس بقاء على ما ذهب المعظم من العلماء من
ان الاربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس
في السماء عليهم الصلوة والسلام • والحمد لله على التمام وللرسول افضل سلام
وعلى خلفائه الائمة •

خفه ؟

ما عسا كبره ؟

السلام صعبة توجب تغييرا
لا يحتمل مشغلة تاالقفض كرما

بهذا الكلام الذي التكلم به الان كاذب وجكون من الفضية المخلطة باجتماع الصدق والكذب فيها معا سواء صدقت او كذبت فيها بحسم ثبوت نسبة
المضمون الى الواقع فقصد فيها كمواذكر العدم والانتفا وقد بها انتفاؤه وجنيه والانتفاء العدم المضاف الى المطابقة المذكورة وجودها فيه فاذا كان
صدقها كما علم المطابقة المذكورة وانتفا وعدم المطابقة كذبا لزم صدقه كذبه وكذا كذبها مطابقة وهي صدقا لزم كونه صدقا فيه
فلزم اجتماع الصدق والكذب بمعنا صدقت او كذبت وحل منع المغالطة بتقدير انه حكاية ان نقال لا نحكم اما ان يكون المحكوم عليه
ما كالكذب فيها بمعنى موضوعها وهو مركب تقييدي معلوم تقصيلي واما ان يكون محكوما الكل بتغيير بمعنى الموضوع البتة واما ان يكون نفس
منع القضية اعني مجموع قولنا هذا الكلام التكلم به الان كاذب فان كان الاول يكذب هذا القول المكوه الكذب بمعنى الاخرى
النسبة الخبرية ونواحيها فلا يصدق حمله على المحكوم التصوري فلا اجتماع الصدق والكذب في المستنبع كما في نسبة واحدة
فلا اجتماع لهما ايضا وان كان الثالث فنقول انا يعتبر الكذب فيه مرتين مرة للموضوع ومرة الاخرى لا الغرض ان الحكم بالكذب
ثم هذا المحكوم الكل نفسه وان المضمونة الاخبار عن نفسه بعدم المطابقة للواقع واعتبار الكذب فيه مرتين اي للموضوع والمحمول معا باطلة فقد
مرة واحدة فغير جائز لا اذا الخبر الثنى للموضوع وللمحمول معا اذا ذكر عليه باطلة فيكون نقيضهم الناطق ان فانتكلم
فرجوا بجوازه ونقول اعرضنا عن جانب الالفاظ في هذا القول له خطنا الكذب للموضوع وللمحمول معا وحكمنا فيه بعدم المطابقة
المضمون للواقع عليه كان مضمونه الاخبار بانه بعدم مطابقة المضمون للواقع بمضمون هذا القول ثبوت عدم المطابقة
المذكورة في الواقع فلا صدق لكل كلام بثبوت نفس مضمونه في الواقع لا بثبوت مضمون غيره وكونه بثبوت المطابقة المذكورة فيه
لان نقيض مضمون هذا القول الى عدم المطابقة المذكورة كما في قول المغالط اذ كان صدق هذا القول بعدم المطابقة للواقع
وعدم مطابقة المضمون للواقع كذب لزم صدقه كذبه واجتماعهما فيه معا ممنوع لانه ان اراد انا عدم مطابقة المضمون للواقع
كذب لهذا القول معناه لانه نفس مضمونه فصدق لا الكذب كما اعترف به المغالط تقرير المغالطة وان اراد ان عدم المطابقة
للواقع كذب لا غير هذا القول بنا اوما جميع الاقوال سوا كان هذا القول او غيره معنا كون كذب غيره لانه وكون عدم مطابقة
المضمون للواقع كذبه وهو نفس مضمونه كما كذبا لغيره بكون غيره دالا على ثبوت مدلوله في الواقع ايجابا كان او سلبا وكذا
ايضا قول المغالط اذا كان كذب هذا القول مطابقة المضمون للواقع وهي صدق لزم كذبه صدقه فاجتمعا فيه معا ممنوع
لانه ان اراد ان مطابقة المضمون للواقع صدق لهذا القول معناه لانه نقيض لمضمونه لان مضمونه عدمها كما عرفت وان صدق
كل قول بثبوت نفس مضمونه في الواقع لا بثبوت نقيضه فيه كما اعترف به المغالط حيث قال وكذب هذا القول بعدم
المضمون للواقع وان اراد ان المطابقة المذكورة صدق في غير هذا القول اي من الاقوال معنا كون الصدق غيره صدقه
وكون مطابقة المضمون للواقع صدقه وهي نقيض لمضمون هذا القول وقد اعترف المغالط ان كذب هذا القول باعتبار نفسه
والحاصل انه لما كان مطابقة المضمون للواقع في هذا القول بثبوت عدم المطابقة المذكورة في الواقع وكان عدم ثبوت نسبته
يتبعها فيه وكان امر المطابقة واللا مطابقة في كل قول غير هذا القول على عكسه لا يقتضي المغالط صدق هذا القول ثبت
كان بثبوت عدم المطابقة المذكورة في الواقع كذب غيره فيكون كذب غير هذا القول بعدم المطابقة المذكورة وكذا في صدقه
يكذبه ايضا ولا يغلط المغالط ايضا في كذب هذا القول حيث كان ما نطابقة المذكورة صدق غيره فيها حكم بكذبها بهذا
القول بصدقه ايضا فالزم اجتماعهما فيه ولم يدر اقتضا هو عكس صدق غيره واقتضا كذبه هو عكس كذب غيره ليكون
مضمون هذا القول كذبه مضمونه وكون مضمونا غيره صدق مضمونه وان لم يعلم مضمون شيء منهما فتنبه له والله اعلم
بالصواب واليه المرجع في مضمان الخبر لكاتبه

صدق فهو

الحقير
محمد رستمي

ای آنکه کس بحسن تو در کاینات نیست
بی زینت دربت کذب حیات نیست

کر که بسو یا نظری کن و مکن
برخوی اعتماد که او را ثبات نیست

بر شکرت نبات دمیدن کرفته است
شیرینی که هست درو در نبات نیست

حسن پری و خوی ملک داری ای صنم
هیچ آفریده را ز بشر این صفات نیست

ما بر بساط خدمت تو رخ نهاده ایم
ای شهسوار حسن جز انکه مات نیست

کفتم نجات یابم ازین غم کرم بود
جای در آستان تو کفتی نجات نیست

زان غمیات خیر نپرسی و چاره نیست
کر پادشاه را بکدا التفات نیست

پیش یار آنها که جان آرند پیش کش جان برند
صدق پیش آورد که این چاره ارند جان برند

غمزه در عرصه نزاید بفرزین بیدل دهد
یک شطرنج ذبین آن دو رخ اسان برند

چون شهید عشق در دنیی وعقبی سرخ
روی باشند که ما را کشته بیداد از اند

خوش دمی باشد که ما را کشته از کوی
سینه تا بوتم بر ند

روز مردن چون به سوی کورستان
مردمان ز ابر دوم

کوز زلف کرده باشد اهل ایمان را امد
کافرم کر ده دمی رفتنیکی ایمان بر ند

کفته اند رشید و رخ مکذار راه کاب
کفت سر جا با دو باشند شمع را نیابان بر ند

شرح المواقف
للسيد الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة
مراصد لا ثمانية كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك حجة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت
ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه
بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه
وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذه طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه
حيث قال لا احب الآفلين وبيانه ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث لما مر وكل
حادث فله محدث وهذه مقدمة بديهية العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له
بانيا وقد ذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة
بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة
واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج
في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها
وبيانه ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الاجزاء الفردة ان كان جسما وكذا ان كان جسما
او جوهرا فردا او الواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله مؤثر الثالث
الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة
ثم لحما ودما فلا بد لتلك الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث تلك
الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال تحير العقلاء في ادراك
الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان
والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتب الحكمية ومشروح في التفاسير الرابع
الاستدلال بامكان الاعراض [illegible] الى نحو ما [illegible] حيث قال
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق
للحكم والمنفعة المنوطة به وبيانه ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة
[illegible] فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد له من مخصص
[illegible] ثم نقول في الوجوه الاربعة مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب
والا لكان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء
الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول باطل بقسميه لما مر في مرصد العلة والمعلول من الامور
العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره يطول بلا رجوع بالآخرة

الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال [illegible]
الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون
حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر ويلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء ان في الواقع موجودا [illegible] قطع النظر عن خصوص
الموجودات واحوالها [illegible] فان كان ذلك الموجود واجبا
فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور
او التسلسل وهذا المسلك [illegible] كثيرة كما نبهت في المسلك الاول في بيان حدوث العالم
وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها [illegible] كما ترى المسلك الثالث
لبعض المتأخرين [illegible] صاحب التلويحات [illegible] لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند
الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات فلنا جميع الممكنات
المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة
ترجح وجوده على عدمه لما عرفت ان الامكان محوج وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ
العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون
ايضا جزءا اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة
فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون
تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط [illegible] ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه
ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا اجزاؤه فاذن هو امر خارج عنه والخارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء
فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى لا يقال له
كل ولا مجموع ولا احاطة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات انما يتوقف على ثبوت
الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب به [illegible] على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب
والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يراد فيه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث
لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي ايضا [illegible] ملاحظة واحدة اجمالية
[illegible] ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بعد الاعتبار
الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن اذ يحتمل الى غير النهاية
بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد تقف عنده
وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود [illegible] الا بحسب الاعتبار
[illegible] اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل

من حيث هو كل والحاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية والكل ههنا عين الاحاد وكما
ان مجموع العشرة ولا نسلم ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث انه ان اريد بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان تكون نفس الكل فان العلة متقدمة فلنا لا نم ذلك في العلة التامة
فانها مجموع امور كل واحد منها متقدم عليه ويكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول
ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل على ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الكل بالمجموع مما
ليس متقدما عليه هو نفس الكل … وان اريد بها العلة الفاعلة وحدها فلم لا يجوز ان يكون
جزء منه وكل … على الكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا وكذلك … ولم لا يجوز ان يحصل
بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية
ولو في مجموع كل جزء منه ممكن لا يجوز ان يكون فاعل الكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند
شيء منها الا الى المعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر
عنه فانقطع النظر عنه اى عن الآخر لم يحصل الى جملة المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك
الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكر ممنوع
معوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه
الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعل الكل ولا واحد من اجزائه وايضا لو كان
فاعل الكل المستقل فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب اجزائه … كالسرير
مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة فانه عند وجود
الجزء المعدوم لا يخلو اما ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد
لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول هو النقض بما قدرناه اى
الكل الذى كل جزء منه ممكن كما مر او فانه … النقض فان قيل لم لا يجوز ان يكون فاعل الكل
فاعلا لكل جزء منه وفيه نقض بالمركب من الواجب والممكن فلا يجد بكل اجزائه بعد
الامكان قلنا هذا المنع … الدليل على ان الفاعل المستقل للكل
يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت … وعن الثاني وهو المعارضة
ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا نسلم انه ممتنع
وهو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الاثر … على
انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكره والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل
جزء منه ان علته اى علة الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل … الذي ذكرنا
من المراد … مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون
جزءا … ان لا تكون علة ولكل جزء خارجة عنه فهي العلة … او ما هو

داخل

متقدم عليه

داخل فيه فيتسلسل الكلام الى ان ينتهي الى ما يكون علة لنفسه … على تقدير ان يعود لكل جزء فرض
علة في تلك السلسلة فان علة اولى منه بان تكون علة لها … ترجيح المرجوح … لكن التمسك
في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين … قد تكون علة لكل جزء من الاجزاء
جزء وعلة الكل يجب ان تكون الكل علة الكل بعد وجود الجزء المعدوم توجد علته التامة
وعند وجود الجزء … توجد علته التامة ويكون مجموع … العلتين علة تامة للكل ولا محذور
فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه
المسلك الرابع وهو ما وقع في الاشراقيات ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة
اى لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل
اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات
مستقل في الايجاد فان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه
فيكون هو الموجد للكل ولكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا فيكون ارتفاع الكل …
اى بالكلية … وذلك لان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده
اى وجود ذلك الموجد المستقل … انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت
من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها
بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء
شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء او بعدم جزء آخر وهكذا اما الموجد المستقل للكل يجب
ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع انحاء العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي
اذا فرض عدم جميع الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا
الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لانه … لان عدم شيء منها ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا
وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان
قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لا انما
على تقدير بعض المط لا المطلوب كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار
الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل
بعض المط فيظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المط ولو كان
بطلان هذا الخلف … وذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
ويتجه من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق
لوحظ فيه حال وجوده … المسلك الخامس هو قريب مما قبله

جمع

لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا
ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول فهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد
ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع
المركب من الممكنات بفقط مرة اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظ
لانه واحد منها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة
لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه
اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب لم يوجد بالذات
واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق بوجوب بوجوبه
الذاتي واما ممكن مسبوق بوجوب بوجوبه من علته وهذا المسلك الرابع في الاستغناء
عن حديث الدور والتسلسل قريب منه مكشوف للسترة فيه المسلك السادس
ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظ ولا
في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا لذاته ولا لغيره
وهذا المسلك احصر المسالك واظهرها وقد ذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع
شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عائد
الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا في كل مسئلة تراه ويسان متعارضان فيرد فيهما
ترديدا ما بعا من الخلو ويبطل كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم نفي القدر المشترك وحلها
اجمالا وهو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين وكلا دليليهما ان امكن
والاستبعاد في امكان القدح في دليلها معا وقد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلها بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل
ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من
تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان الواجب
موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها والاول لكونه جزءا منها
والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل
والا لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته
عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه
ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون

في الاعيان اي مفهوم الوجود العارض للوجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود
فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول
لماهيته ويتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم القابل من تلك الشبهة لو كان الواجب
موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند
الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما محال والجواب
لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله القائلة منها لو كان الواجب موجودا
لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير اي في ذات الواجب
لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا متصف بالقيام واوقع
عدمه والعلم الاول فيه من ان يطابق معلومه فيتغير الصفة الحقيقية فلا يكون الواجب
عالما بالتغير لكونه حاملا للحوادث فان محل الحوادث حادث والثاني باطل اما بعلم
بالبرهان من الافعال المتقنة الصادرة منه في الجزئيات لا يستند الى عديم العلم
والجواب يختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات
لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته
ويتعلق بالمعلومات كلها فاذا تغير شيء منها لم يتغير تلك الصفة بل يتغير تعلقاته
بها واضافاته اليها فيكون التغير في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز
في الواجب كما سياتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا امثال الشبهات التي
طولوا بها الكتب وعلى ذلك التطويل بحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق
وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك عليه من الضابط والامثلة ان توقن من امثالها
الاباعر حج بغير حاجة للمقصد الاول انه سبحانه ان الصانع به واجب وجوده
ويمتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة براسها
قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات
الى واجب الوجود لذاته وان العدم على الواجب ممتنع لزم كونه ازليا
ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة
بل استدلوا من الممكنات المحسوسة بحاجتها الى موجد سواها احتاجوا
في ذلك الى وجود ازلي فقالوا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث
او وسط ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو ظ
واما لفاعل وهو ايضا باطل لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما لطريان ضد

من اندفاعه بالضدية

وانه مستحيل لان العدم اقوى فاندفاع الضدية اولى من انعدامه وايضا زوال الشرطية
وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للعدم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه
لزم التسلسل وبطلان الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع وانقطع بالكلية
كلامهم سهل راى احرى بالعولة والمتكلمون اما احتجوا بوجوب اه عليه اى على كون
الصانع تعالى ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى قبل كونه واجبا وغنيا اى وعن الاحتجاج
بذلك الوجوب على اثبات هذا المطلب بعد بيان كونه واجبا غنيا فلا نطول به الكتاب
كما طول به الاعلام كما نبه عليه ما اشرنا اليه المقصد الثاني في ان ذاته
تخالف سائر الذوات المخالفة ومعناه الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها
لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين
البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات
وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى
هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المنادي
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب
والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من
الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية فالذوات عندنا
وقوله ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي المشاركة في اخص صفات
النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في المواقف الموجودية
بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين احسب بان الوجود عند
مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد
هو الموجودية المقيدة بالواجبية فصرح الشيخ بالحقيقة الى القيد وينفع المنافاة
بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه لو شاركه غيره في الذات
والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشاركين في تمام الماهية
لا بد ان يتخالفا بتعين ويتشخص حتى تتمايز هويتاهما وتتعددا ولا شك ان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب
الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر

الثاني

في اشتراك الوجود

في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريره هنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن فمورد
القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نحن نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات
من الواجب والجوهر والعرض على قياس ما مر في الوجود وايضا نعقل المعلوم
اما ذاتا واما صفة حصرا عقليا فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك
والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه
وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة
الحقائق على ان ما ذهبتم اليه ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها
في اللوازم وهو غير معقول وما قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن و هذا الغلط
منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع و
بين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير
هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا منها وقد يكون
عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان
ومن هذه المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ كثير من الشبه في مواضع
عديدة فاذا اثبتت لك ان هذا المنشأ ووقفت على حاله وكنت في الحلبة
اي يقظان غيور على جرثومة التي هي بنات فكن في الحلبة عليك تلك الشبه
وقدرت على ان تغالط غيرك وامتنعت من ان تغالط انت منها اي من تلك الشبه
قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فيقول المجزوم به
هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود فجاز ان يكون ذلك المفهوم خارجا
عن حقائق افراده المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا كالحرارة
والشعاع اما وقع هو لا مفهوم عارض لحقيقة ومنها قولهم الوجود زائد
يعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي تعقل الماهية
دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا فيها فيقول المعلوم من
ان الزائد مفهوم لا حقيقة ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل اللازم فيقول
المتكلم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا واذ يلزم
تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم منه الا ما صدق عليه
كذلك فانه مختلف بعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية
كما رأيته الان اي مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات

والا لكان المفهوم من العلم والقدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا وهو عين
الذات والشبهة في استحالته انما يكون ما صدقا اي ما صدق عليه العلم والقدرة
مثلا امرا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منها مفهوم على حدة وامثال
ذلك اكثر من ان تحصى فلنكتف بما ذكرناه اذ لا يخفى عليك حال ما سكتنا عنه نقل من الحكماء
انهم قالوا ذاته تعالى وجود المشترك بين جميع الموجودات وعبارة عن عين بقيد
سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مطلقين لماهيته معارض له
ووجوده ليس كذلك وفي شرح المقاصد نوع قصور والاظهر ان تعالى ذاته الوجود
المشترك بين الجميع وعبارة عن عين بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو
عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او تعالى ذاته وجود المساوي
لسائر الوجودات في اشتراك الوجود وعبارة عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجود
الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا باطل اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون
حقيقة الواجب امرا محالا لجميع الممكنات في القاذورات والحق استحالته واما على المعنى الثاني
فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم
بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون
في الاعيان زائد على ماهيته بالضرورة انما هو عارض لوجود خاص هو الحق بل
هو عارض لماهيته اولئن يراد المقصد الثالث في ان وجوده تعالى نفس ماهيته
كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين
وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف فقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا نعيد
للاعادة المرصد الثاني في تنزيهه ومن الصفات السلبية وفيه مقاصد
سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف
فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد
الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه
الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته
اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل
جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين
من العباد والمؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش

غير مماس له فبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه
في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمتنازع في هذا القائل راجع الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول
لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى
الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده
بدونه والمكان يستغني عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب
المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في
جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين
هو الخلاء المتشابه ويتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها فيكون
اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص
من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى
الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه
يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل
المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته للقاذورات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول
فلانه يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الثاني
فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا
قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب تعالى الخامس في ابطال الثاني
لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وحيوة وقدرة مغاير لما قام بالجزء الاخر
ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل ملتزم ان الاثنين
الواجب علماء قادرون احياء كيلا يسعفه دليل الا ان الواجب لخراب فيه
وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع
فلا يلزم ما ذكره من المحذور وتعالى في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان
مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه
لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا المسلك الاخير مبني على تماثل الاجسام

بل على ما يلي المتحيز بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد
من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو
ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على ثبوت
الجهة والمكان بوجوه الاول ضرورة العقل اي بديهته تحكم بان كل موجود
فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع
الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس
وربما يستعان في تصويره اي تصوير موجود لا تحيز له اصلا بالانسان
الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين قطعا
اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص
فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني
فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بها
[illegible] فان قلت الانسان المشترك الا انه لا يكون الا ذا اعضاء
مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة وابعاد متفاوتة
ولا يشك انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت [illegible] اذا اخذ
تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شك انها في الانسان الكلي
ما هو كذلك وانما قال وربما يستعان في تصويره ولم يقل وربما يستدل
عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم
والخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك
الاحتمال الثاني ان كل موجود فهو اما ان يكون متصلا او منفصلا فهو اي الواجب
ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر
وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل
في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحتاج الى التنبيه الثالث
انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن
المعقول وعلى تقدير بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز في جهة
والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول
الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه
هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب قائم بنفسه

فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة بذلك في مواضع لا تحصى من غير ان يقع
في موضع منها تصريح بنفي ذلك كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة
مواضع بغاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف
الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة
مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصلاحهم
والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات
دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء [illegible]

فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسير فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل
يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم
منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقرير اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان لله صفات
قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو
الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات
والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وان
استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون
الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه ينزل الله الى سماء
الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وهل من
مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء
فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة
والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان
والجهة كيف وهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتأول الظواهر اما اجمالا
ويفوض تفصيلها الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف
كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما
تفصيلا كما هو رأي طائفة فيقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى
عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام
كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب
اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه
او ملك من ملائكته موكل بالعذاب [illegible] وعلى هذا فقس سائر الآيات
والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه
واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير
بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف
والرحمة وترك ما يستدعيه علو الشأن وعلو المرتبة على سبيل التمثيل وخص
بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين
استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الآلهة فلما اشارت

الى السما بالاية ليست في نفسه وجعل انسان تماما علمها انما اراد كونه في جانب السما والحكم
بانها الى غير ذلك من الادلة والايات التي ذكرها العلما في مثل الايات والاحاديث ونظائرها
فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو
مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي
بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم
بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه
ومأخذها التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل
هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان او غيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة
من يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي
شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول
المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه
في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك
وايضا لو كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لان نسبة ذاته
الى تلك الصفات كلها والاحتياج اي احتياجه في ذاته في الاتصاف بذلك
البعض الى غيره وايضا فيكون مساويا لغيره بعد تركبه جسما فيختص لا محالة
بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بها دون سائر الاجسام
يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير
في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وتحيزه فاعدم من ان كل موجود فهو اما متحيز
واما حال في المتحيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه والاول
هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه
جسما والجواب المقصد الثالث انه ليس جوهرا ولا عرضا
اما الجوهر فعند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه
واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك
انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون
جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب

مستغن عن جميع ما عداه المقصد الرابع انه ليس في زمان اي ليس وجوده
وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه
مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف فيه للعقلاء
خلاف وان كان مذهب المجسمة يجر اليه لاحتياجه الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان
عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة ونوضحه ان المعقول
من الزماني يعني انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا في الغير
الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تعلق له اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا
نعم وجوده مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما
فكلا قالوا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم تعالى تفسير
الزمان بما سمعت من انه متجدد يقدر به متجدد تنبيه على ان تسمية هذا الاصل مما اهملناه انما تعلم
مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو راينا او الذاتي كما هو
راي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا له ليس تقدما زمانيا والا لزم
كونه واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضها وتعالى تعالى ليس عبارة عن وجوده في زمانين
والا لكان هو زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم
عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرناه
من انه ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة
الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك
لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي
الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة
الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فيسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القران
من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل
الازل وههنا اسرار اخر لا نبوح بها لغيرة نعطيك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل
وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل
اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو تعلق وجوده
بحركات ... لم يكن الصغار ماضيه ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه
ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه وانما يلزم ذلك اذا دخل فيه
الزمان

آخر جزء فقاتي الدين ٣

المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع
الاثنين مطلقا او في انه سبحانه وتعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول الحادي
على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه
اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات
لا يزول بالغير وان احتاج اليه اي الى المحل لذاته كان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة
بينهما ولزم في حاجة الواجب قدم المحل فيلزم الحالان معا وايضا اذا حل في شيء فان كان
المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي
وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا
فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها
من الجواهر الافراد المتماثلة واما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض فللفاعل
المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم
معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه
متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وهو ضعيف لان الحلول عبارة عن الاختصاص
الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه يتعقل في الصفات فانها قائمة بذاته فلا تحيز هناك
تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره فلا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على
الصفات وانما هو من خواص الذوات بل الاجسام واعلم ان المخالف
في هذين الاصلين اي في عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى
النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله الناس اشار الى ما ينبئ بالمقصود
فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته
فيه او حلول صفة فيه كل ذلك اما بدنا اي بدن عيسى او نفسا اي نفس عيسى
واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك فاما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق
والايجاد او لا ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى
ابراهيم خليلا وهذه سبعة احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة
لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطلانه لما سنبينه ان لا مؤثر في الوجود
الا الله وهذا الكلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فمذكور في خاتمة الكتاب كان
في عزمنا ان نشير الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب
رأيناه الا مختصرا وعلى بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية
النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني

انا لا يتكلم فهي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة شخص فيتكلم بكلام على لسانه
وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل عليه السلام كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة
الطاهرة وهو من يظهر منه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا
عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط
بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى انه يختص اولياءه
بخوارق العادات كرامة لهم ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكر ويقول لا حلول
ولا اتحاد وكل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار
وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول
بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز المقصد السادس في انه يمتنع ان يقوم بذاته
الاحتياج حادث لا ابتداء ولا من قبل الغير وعلى الخلاف من تجويز محل الحوادث ليكون الحوادث والتغير
والاسباب من الحاسبين على معنى واحد فيقول الحادث هو الموجود بعد العدم
بالفعل واما ما لا وجود له وتجدد فيقال له متجدد ولا يقال له حادث فتلك اقسام
الاول الاحوال لم يجوز تجددها في ذاته الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد
العالمية بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي
في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية
والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات
في ذاته الثاني الاضافات اي النسب فيجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى
موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فانه يتبدل ما يستحيل اتصاف
البارى به باعتبار تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فانه من سلوب
يمتنع تجددها والا جاز فانه موجود مع كل حادث يزول عنه من المعية اذا عدم
سلب الحادث بعد تجدده له صفة بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف
في كونه محلا للحوادث في الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب
الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي
يجوز ان يقوم بالصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به
الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج البارى اليه في الايجاد اي في ايجاده الخلق
ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فتأمل هذا القول

او الارادة هي خاصية مستندا الى القدرة القديمة واما حلوق ... المخلوقات مستند الى الارادة
او المعقول على اختلاف المذهبين وانعوا عليه اي الحادث العالم بدايته بسبب حادثا ...
وثانيا لانعوم بدايته بسبب تحددها لا حادثا فرقا بينهما لنا واثبات هذا المدعي وجوه ثلثة الاول
لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز زواله والتالي باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم
الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن
لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول
للحادث المعقول بعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب فيلزم من زوال
القابلية بعد ثبوتها لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن
لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها
للذات ازلا طارية على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها فيحتاج فلا بد للذات
من قابلية لتلك القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات ... والا تسلسل
قابلية قابلية ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت
القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية
فكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلا
اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان
القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا
فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال مخلوة
عنها نقص والنقص عليه تعالى محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا لكان خاليا
عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته
متأثرا عن الغير ... ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتم هو
من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم
ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية في ازلية
اي ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه
كما في الحوادث اليومية على ما تحقيقه فان احدهما ... الاخر وايضا ما ذكرتم منقوض
اذ لو لزم ... صحة وجود العالم والحادث فانه موصوف بالازل ... والعالم
... الازل وجود ... بان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية
الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لان الفاعلية
العالمية صفة ذاتية لازمة فيلزم ازلية المعقول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم

امكان

امكان ازلية المعقول لما تقول الكلام في ... بالفعل في الخارج فانها ازلية بلا نزاع فيلزم
امكان ازلية المفعول اي ... الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني
بان تعالى لم لا يجوز ان يكون من صفاته كمال ... لا يمكن تعاقبها واجتماعها
وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ...
... عن الكمال الممكن له الا الى كمال اخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين
تلك الامور المتعاقبة واما الخلو عن كل واحد منها واما الامتناع تعاقبه ولا امتناع
الخلو عن مثلها فمسلم ... اما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن تعاقبه واما لانه لو لم يخل
عنه لم يمكن حصول غيره فلزم فقد كمالات غير متناهية فكان تعاقبها اي فقد كل
واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقد
تلك الكمالات الا ان هذا التصوير مما فيه برهان التطبيق على راي المتكلم
كما سيشير اليه المصنف ويمكن الجواب عن الوجه الثالث بمنع ... ان اردت
متأثر عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث
بذاته سوى هذا فيكون ... الا انا نرى غيره عين ... فيكون مصادرة
على المطلوب وان اردت ان تلك الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فلم ان ذلك
لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصولها في ذاته مقتضى لذاته اما
على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار كما اوجد
سائر الحادثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث
بذاته لم يخل عنه وعن ضده والضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وهذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية
ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والثلاث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح
الاستدلال بها والرابعة وان استقام الدليل الثاني والذي عنه حدث ... لا حق
الصفات ... على الاول الاتفاق على انه تعالى سميع ولا يتصور
... الامور الا لوجود ... والمسموع والمبصر وهي حادثة فيكون حادث
بعض الصفات العامة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات
وايضا ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا
... نفسي قديم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا
السمع والبصر

والارادة والكراهة الثاني المصحح للعقاب ثم اما كونه صفة يتبع بها المدح الحادث الا كونه صفة
مع وصف القدم فهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح للمؤثرية فالمصحح يتعين
الاول فيصح ثبوت القسمة الحادثة ثم قلنا المصحح للعقاب هو حقيقة الصفة القديمة وهي
مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه صار عالما
للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه
صفة الحالية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم
يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والحال تغير في الصفات الاضافية دون الحقيقية
والسمع يتعلقها بالمخلوقات لا تقيسها فالسابق الكرامية لكن الحق انهم وافقونا فيه اي في امتناع
الصفة الحادثة بذاته وان انكروه باللسان فان الحادثة قالوا بارادة وكراهة حادثتين
لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث
بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين سبب علومنا تتجدد والاشعرية يسمون التجدد
وهو اما في الجملة العلم بذاته او بتعلق وهما علمان بعد الوجود فيكونان حادثين والعلاقة
اسموا الاضافات اي قالوا بوجود ثابت في الحال الحصول المعية والقبلية المتجددين
لذاته كما هي تعدد سموا الصفات الى ما هو الحادث والحوادث ان التغير في الاضافات
وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع ومراد الاشعرية ان تعلق الحكم يقتضي او يتوقع وكذا مراد
ابي الحسين والحاكمية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تتجدد فان يقول هؤلاء
ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما ثبت علمه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد
عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها [illegible]
على اصل فقط يتبع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة
كالسواد والبياض والوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية
محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية والحوادث النسبة الى ذاته
التغير في القسم الاول مطلقا وتجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه
لا تجوز التغير فيه نفسه وتجوز في تعلقه المقصد السابع في انه تعالى اعلى انه
لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون
والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من
الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب
المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة

قالوا اللذة ادراك الملائم من حيث ادرك كمالا في ذاته اللذيذة وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى
اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته والجواب لا نسلم ان اللذة نفس
الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب
لا يكفي لوجود المسبب في القابل وان سلم فقول قائلة لا يعلم قلنا ان ادراكنا
مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال
الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة المقصد
الثامن في توحيده افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد
وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما
واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية
لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين
الداخل في هوية كل من ذينك المشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية
المشتركة والتعين المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون كل منهما واجبا والمقدر خلافه وهو
اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ به يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم
الدست وهو فارسي معرب بمعنى البيرق يطلق على التمكن في المناصب والصدارة
اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن
منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية والا منع كون التعين امرا ثبوتيا لئلا يلزم
التركيب واما اذا لم يمكن منعهما اذ قد قدحنا فيهما اي في كل من المقدمتين واثباتهما فيما تقدم
الثاني من الوجهين ان الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي يتصف الله
تعالى به ايضا يتصف به الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فلانه لولاه
فاما ان يستلزم ونقيض التعين الوجوب فيلزم تاخره اي تاخر الوجوب عن التعين
ضرورة تاخر المعلول عن علته ويلزم الزوال ان الوجوب الكامل الذي هو عين الذات يجب
ان يكون متقدما على ما عداه علة له اولا يستلزم ولا يقتضي بينهما الا مجرد الاتصال
بينهما لاستحالة ان يكون منافيا بالنسبة مقتضيا لها لاحتمل تحقق الوجوب
بلا تعين وانه محال فيمتنع ان يوجد شيء بلا تعين وتحقق التعين بلا وجوب فلا يكون
ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو الفاسد ثانيا
على كون الوجوب ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان

هو المقتضي للتعين امتنع التعدد وقيل لما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها
في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له اما المتكلمون فقالوا لو فرض وجود الهين متصفين
بشرائط الالهية فلو فرض الاول منهما او وجد الثاني قادرا على الكمال لكان نسبة المقدورات
اليهما سواء اذ المقتضي للقادرية ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذن يلزم وقوع هذا
المقدور المعين اما بهما وانه باطل لامتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح فلو فرض حال الالهين توجد شيئا من الممكنات لاستلزم اما احد المحالين
اما وقوعه بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح والثاني من الوجهين ان لو فرض الهان فاراد احدهما
شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض
وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم
اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم
اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه
فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا فليس ... وايضا فاذا فرض ما ذكرناه
في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم ... ومواردتهما معا واما وقوع احدهما
دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو
ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به
هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته
وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته به فيكون هذا عاجزا فلا يكون
الها ضعف لانه خلاف المفروض وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية
لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون
الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان
بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الاله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها
الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية
والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما
عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف

فيلزم الترجيح بلا مرجح

فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو
يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون
خيرا شريرا بمعنى موجد لخير كثير وشر كثير اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره
وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه
غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس
بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه نقول لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله
فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها ولا يوجد الهان
كما ذكرتم فيعارض خطابيتهم بخطابية احسن من ذلك ... واكثر ابتناء على المرض

المقصد

الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد عامة الاول في اثبات الصفات اجمالا على وجه
عام لا يخص صفة دون اخرى ذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى صفات
موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس
فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي
الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات
مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها
ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة
مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول اعتمد
عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط
لا يختلف غائبا وشاهدا والاسكان عليه كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا
في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق
على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات
وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول والكف في الحصر اي الغاية كما وقع في كلام
الامدي قال ... معترفا ... لصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في
الشاهد لا يتصور فيها الاتحاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصيص بخلاف الارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فان ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر
فلا يصح القياس اصلا كيف وقد منع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة
وغيرها في الشاهد بدليل المشاهدة فيه يتعين هو العالمية والقادرية والمريدية
لا امتناع ... فيحصل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما

واحتج

حتى قادرا لنفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم
او القادر او الحي الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم لان حمل هذه
الصفات بعد ذلك صحيح بخلاف قولنا ذاته ذاته وانا نطلق عنها ولا مجال للحرمة
قطعا بعدلت البرهان على الذات ثم نظر فانه لا يفيد الا ان هذا اعني مفهوم
العالم والقادر وغير ذلك مما على مفهوم الذات الابداعي وكل ما زاد ما صدق
عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل نعم لو تصورنا معلوم الوصف
والذات معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الاخر
اي الذات عليها حصل المطلوب وثبوت الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور
الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس القدرة وكان المفهوم
من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات
ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من الشبهة الاولى الوجه السابق عليه والايراد
هو الايراد بعينه انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة وتغايرهما للذات لا على تغاير
حقيقتيهما وتغايرهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول عنيناه هذا بن الرحمن
عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون حقيقة الشيء
عين حقيقة شيء ان كان احدا من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه هل
هذا الا كلام مختل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المتخيلة التي يمتنع التصديق
بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة
عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات
مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة
زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها
ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم بطلانه والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه

واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه قد كفرت النصارى
والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات
قدماء الثاني عالمية وقادرية واحدة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عند نافي
ثبات الاحوال نسبة امر او را قيام العلم به فيحكم بالنص على جواب الثاني عليها بانها
واحدة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح
الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة بعلل بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد
بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اوى واجبة
اتصافها بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه
وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة حد ذاتها محتاجة الى موصوفها
ممتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة
به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب
ان اردتم انه مستكمل بالغير بسبب صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه
وان اردتم بغيره اي غير المعنى الذي ذكرنا فمسلم وراء اولا حجة لكم فيه لما ادعيناه
وتحقيقه ان الحق استفادة صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم
من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يجب ان يعلم بانه تعالى بسبب صفة القدرة مثلا ان كان قدرة
واختيار لزم تجدد وان اتسع صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات
فلا يكون الايجاب نقصانا ان يتصف بالعكس الى نقص مصنوعاته وقد عرى ان
ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا المقصد الثاني
في قدرته ويحاول الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم
قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة
بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق
الباري سبحانه ونحن نحتاج في هذا المقصد الى الاحتجاج على كونه تعالى قادرا بقوله والا لـ

بالكلية او عدم استناده

اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما بقي الحادث الى الموثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر الامور
موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا
اليه فلا بد من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو التسلسل ايضا وان
انتهى فلا بد من قديم موجب حادث بلا واسطة من الحوادث وهو التسلسل سواء كانت الحوادث
مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك
الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بدايته واما بطلان اللوازم فالاول
بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث يحتاج الى مؤثر والثالث بما مر من مباحث التسلسل
والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فلا وجود لكن الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده قبله قيل هذا
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد يعبر به المصنف ان شئت قلت
في اثبات كونه تعالى قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل
بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث
لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط اخر حادث وهكذا يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما
باطل واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت اتمامه بعد ثبوت
الاول اي بيان حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر
عن الباري تعالى على تقدير كونه موجبا قديم يختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه
الحوادث بحسب الارادة الجزئية فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان بين
مع ذلك الصادر انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها لا بداية اولو جاز ذلك لامكن
ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بداته مشروطة بصفة
اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته وثبت ايضا
استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تعالى تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا اشتراط الحوادث فان الصادر عنه بلا اشتراط امر

اوسط قديم

وبعدم قطعا الامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين اي ثبت ان الحادث
اليومي انه لا يستند الى حادث سوى ما حوله الى نهاية بخطوط السبان كذلك الحركة دائمة
ادعى بعد برهان الاستناد جاز ان يكون المبدا الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث
اليومي على مادة قديمة بواسطة استعداد استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية
كما ذهب اليه الفلاسفة حسب جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا
ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين الاستمرار
والتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت
واسطة في صدور الحوادث عن المبدا القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري
تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا تقرير
هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يكون الامر الرابع
الا ان الطريق الاول اذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته لجاز ان يكون تعاقب الحوادث
لا الى بداية لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون
ذلك القديم مختار الايجاب واما الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب جهات حادثة
لا الى بداية وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان المؤثر اما
مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره على شرط
حادثة غير متناهية قائمة بذاته واذ قد تبعت ما تلونا عليك من المباحث حققت بان تستدل
عليك ذلك اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فبما
مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك
الخاص بالاجسام في بيان الحدوث واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات
الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي اصح الحكماء على انه يوصف بكثرة واقوالهم
ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي عليه يعولون وبه يشتغلون ويعرض
ان يقال لا نحو ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المعدودين
لم يخصص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال
والالوان اما لدلالتها ملازمة وداعي فيستدعي المكمل عن المرجح لان نسبة القادر
الى الضدين على السوية اعني نسبة العالم تعالى قادر به وانه يستدعي اثبات
الصانع اذ لكون الان نسبة وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا قدم الاثر
لان المؤثر يستحيل اشتراطه بالبداية لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز

يختلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث تعالى وخصوصا على رايكم واما الارادة فانها
فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب
بل كان جائزا مع وجوده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب
يختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا بامر خارج وليس يحيل تعلق
ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان
فهو لكم اولا ان يستغني الممكن عن المرجح ولهذا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه
على الاخر بلا مرجح وداع ترجيح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه لا يرسمها
يوهن القصد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح
اي بلا داع غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا فان بينهما تغايرا ظاهرا ولا يلزم من صحته
صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع
الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد بذلك بامتناع
الاول ومن ثم يرى جماعة يجوزونه وربما يختار ان تعلقها لا لذاتها وتعالى العقل
مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا الاحتياج
ايضا الى مرجح اخر ليس وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم تنته
الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر فهو لكم ثانيا لا يلزم قدم
الاثر فيما ثم وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه
دائما لان نسبته الى الاوقات سواء واما القادر الذي هو مؤثر بالاختيار فيجوز ان يتعلق
قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب
يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة
الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده
وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق فرق بينه
وبين الموجب فيرتفع فان قيل هو اوضح بان ليس في اثبات الايجاب والقدرة
ان تعال عندكم ان ارادة الله قديمة وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح
الحادث المعين والحاجة في وقت معين وان التعلق صفة ترجيح وجود
ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
الا ان المصنف اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة
في الازل الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب

وجوده في ذلك الوقت فاي فرق يكون بين الموجب والمختار بل الفرق بينهما
ان تعلق وجوب الفعل من القادر انما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق
قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب احد الطرفين بشرط تعلق القدرة
والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع على تعلق
قدرته بالفعل بدلا من الترك او العكس واما الموجب فانه يمتنع تأثيره في احدهما
ويمتنع في الاخر فعلا او تركا من غير ما اذا قيل عند تمام المرجحات من القدرة
التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها
يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح
واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك قلنا ان شرائط الفاعل
في القادر بعد ذلك الفعل تصورا اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما
الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته تمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره ولا تغير
اصلا واجب عنه يمتنع اسناد التغير بتعلق قدرته وارادته وبالنسبة الى المتوقع
على ذلك التعلق وان قيل هو اوضح بالنسبة اليكم وهو ان تعالى القدرة نسبتها
الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة
والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء
فلا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور
وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول يستند الى عدم علته كما ان وجوده
مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس
اثرا مقدورا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه يتعلق مشيئته بالفعل
فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء
ان لا يفعل لم يفعل لان اسناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه
كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فرع على اثبات القدرة كما هي
عند الاشاعرة ان يكون صفة زائدة على الذات فانكم بها الاول القدرة العامة بذاته تعالى
قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته وقدم بطلانه وكانت
ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر من ان المقصود من الحادث
لا يستند الى الموجب القديم الا بتوسط الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة

المختار
التعبير لكنهم قالوا

لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به فتستند
الى قدرة اخرى فيلزم من نسبة القدرة الى ما لا يتناهى ومن امتناع التسلسل انها صفة واحدة
والا لاستندت تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة
او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث
العدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه
اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت
قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل
لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد يمنع كل صفة تساوي نسبة الاعداد ز
بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر مم وعندك لا تعدد وتزداد صفة ههنا
بان هذا مبني على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا
القدرة من سائر الصفات لاستنادها الى الذات وهي لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار
كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنها القدرة الواحدة بالايجاب
لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات الثالث
قدرته غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان
التناهي من خواص الكم والكم عارض للاجسام والقدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها
التناهي واما تعلقا فمعناه انه يمتنع سلب التناهي عنه بمعنى ان الاشياء التي لا نهاية لها
لا يمتنع ان يتعلق بها الا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد
وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل لا غير متناهية
بالقوة وانما جمع الاحكام الثلاثة التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا تكررها
بل ان كل واحد من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم سلب ح
قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا لعدم التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى ان
اللامتناهي التي يتعلق بالفعل في الازل والابد كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة
كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المفرعة
فلا حاجة الى التكرار نسبة القدرة صفة زائدة على الذات لما سيأتي من
اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يحتج المعترض على نفيه بوجهين الاول
القدرة التي لنا مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم
المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينهما سوى كونهما قدرة

١٥٨

فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا
والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان النوع حكم واحد وقد علل بوجوه
تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم
بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز استناد المختلفات الى لازم واحد بعول
لم لا يجوز ان للقدرة الحادثة صفة غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك
الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها
الثاني القدرة التي ندعيها مخالفة لسائر القدرة مطلقا فالمناسب ان كانت القدرة مثلها
اي مثل احدى القدر التي لنا لم يصلح قدرة الغائب لخلق الاجسام
كنظيرتها والا لم تكن مخالفة لها لانها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك
ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها
لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر المبحث الثاني في ان قدرته تعم سائر
الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا
ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل
تخصص ح الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه
خلافا للمعتزلة وعلى ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص
البعض بمقدوريته دون بعض كما تقوله الخصم فلعل فاعلية الا غير الجائز
ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة تميزه كما يعم من تعلق القدرة به وعلى
قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء قيل ولا اتصاف من خالق
الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص
بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار ومع تماثلها جاز ان يكون ذلك
الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخرى فيها واعلم ان المخالفين في هذا
الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة

كما سهل عليك الاولى العلاسفة الاسون فانهم قالوا انه واحد حقيقي فلا يصدر عنه
اثنان والصادر عنه ابتدا هو العقل الاول الذي صادر عنه بالوسايط
كما مر هاهنا من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما يتكونه
في اثباته يعد تعينا الفرقة الخامسة المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة
بحركات الافلاك هي المدبرات امر العالم لما شاهد الدوران الحوادث السفلية والعلوية
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اي مواضع الكواكب
في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من
اختلاف الفصول الاربع وما يحدث فيها من الحر والبرد والاعتدال بحسب قرب
الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وبتوسطها فيما بينهما وباسر الطوالع في المواليد
بالسعادة والنحوسة والجواب الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق
التخلف كما في توامين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن
ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة
لا يوجب تغير الاحكام عندهم فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه قال
البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله كيف ونقول لهم
ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم تدعون ان الافلاك
بسيطة فاجزاؤها متساوية في الحقيقة فلا يمكن ان يجعل درجة حارة او يابسة
او باردة وجعل درجة اخرى باردة او رطبة او تعيين الاحكام بحسبها وكذا الحال
في جعل بعض البروج بيتا للكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفي جعل بعض البروج شرفا
وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة
تحكمات محضة ثم نزيد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام
التي تدعونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط لحركاته
بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها
تقتضي بحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل واحد منها وحدها متشابهة
غير مختلفة وبلزم منها حركات مختلفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام
النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا اوق
ولا رجوع فكيف تثبت الاحكام المبنية عليها لا يعال الافلاك وان كانت
بسيطة من الاجزاء الا انها بالبروج مكوكبة بالثوابت المختلفة بالطبائع

والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بعدد كواكبها
الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها او عدمها فمدار الاحكام المختلفة
على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول
البروج كما علمت يعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رايهم وان امكن
ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف اثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة
الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت
خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب مختلفة الطبائع وهذا القدر كاف
لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة
فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى اخر وهو باطل عندكم ثم نقول اختصاص كل
كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة
لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال على بطلان الهيئة المتخيلة وما رتب
عليه من بطلان الاحكام الفرقة السادسة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه لا يقدر
على الشر والا لكان شريرا وكذا من يفعل الخير ولا الكل اسوة الذي يكلام تفصيل والجواب انا نلتزم
الثاني فانه خالق الخير والشر كلاهما واما الاطلاق لفظ الشرير عليه فلا يطلق
عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لا حد امرين اما لانه يوهم
ان يكون الشر غالبا على فعله كما يقال فلان شرير اذا غلب عليه الشر واما لانه يوهم
والغالب على الخير اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع
واسماء الله توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على
الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه
عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه
على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل القبيح بالنسبة اليه فغايته عدم الفعل لوجود
الصارف عنه وهو العلم وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة
او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على مفاسد
منهما والكل يمتنع منه تعالى والجواب انها اي ما ذكر من صفات الافعال اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى
فمنزه عن مثل هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه مثل فعل العبد مجردا عنها

فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان للقائل ان يقول ما صدر عنه
من افعال العقلاء اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير
يكون منافيا لمن الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك
الفعل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يجب
ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث
انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى
عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد
بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى من افعال العبد بوجوده فيه واراد العبد
عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان
او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر عليه […] والعبد حينئذ لا يقال يقع مقدور
الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور
في قدرتي الاثنين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر لها
في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه والجواب انه مبني
على ثبوت القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه ثم انا نختار انه يعدم وعلى تقدير […]
في هذا المقدور […] الله تعالى اقدر عليه من العبد فاثر قدرته فيه […] من تاثير قدرة
العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية بعدم تاثيرها فيه بوجه وذلك
بمنزلة الاولوية دون المعادلة المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان
البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من
قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسيذكر […] لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما
مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله متقن اي محكم خال
عن وجوه الخلل ومشتمل على الحكم والمصالح المتكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم
اما الاول اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتامل
ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما هدت
الله من مصالحها واعطت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك
علم التشريح ومنافع خلق الانسان واعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات
واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه عليه
ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة موقف

تعالى ح

المسلك ح

رشيقة ح

علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا مستطابا مناسبا للمقام من شخص يضطر
الى ان يحكم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فان فعله
تعالى ليس كذلك اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا
ويمكن تصويره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل
على العلم وما من امر الا ويمكن ان يتعلق به مصلحة سواء كان موجده عالما او لا كما في اتفاق
الغار وتبريد النار وامر ابراهيم فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل وتقول
ايضا انه اي ما ذكرتم منقوض بفعل النحل تلك البيوت المسدسة
المتساوية بلا فرجار ومسطر واختياره للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع
والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرجة كما يقع بين المدورات وما سواها
من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك
العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه
لا علم لها بما يصدر عنها وما ينطوي فيه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهد
من الصنع العجيب والترتيب الانيق الذي يتحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال
ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع ويوضحه ما ذكرنا في مثال
الكتابة والخطاب فلا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله
على الكمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على العلم
والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله
فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدا لذلك الفعل
المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد
والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن
النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن
اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة
لانا نقول لا نعلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر
غير عالم ولا تجوز صدور كثيره عنه واما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه
واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر في الالهيات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات كما قد بيناه فيما سلف على المقدمة
الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية

تعالى

وهو بالحقيقة اختيار لا امر بالتعنى الاعتبار كرماني

وهذا الجواب لمن لا يجعل افعال الحيوانات مخلوقة لله تعالى ويقول […] والا فهو ساقط عنه كرماني

[illegible]

المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل في شأنه لأن ذاته
مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الأول
منع الكبرى القائلة بأن كل مجرد عاقل للمعقولات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به مدخول
ضعيف ويرد على المسلك الثاني أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب
الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان وادعاء أنهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى
الذي عرفوه به ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم
حقيقته ذلك الذي ذكروه لا الذي [illegible] دليل سلمناه أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه
لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء
عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نعلم أن العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول [illegible] العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لأنه إذا
علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله وإذا علم معلوله علم البعيد أيضا لأنه معلولها
نعم يلزم من ذلك أنه إذا علم الشيء الذي هو علة وعلم أنه علة أي للشيء الآخر هو معلول علم
أنه هو معلوله وعلم أنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول في نفس العلم وجود المعلول
قطعا لكن ما [illegible] أنه عالم بذاته العلية التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يلزم
علمه بسائر العلوم الأولى [illegible] فلم أن ذلك كله حاصل [illegible] مطلوبكم [illegible] سلمنا
المتكلمين يعتدون أن العلم بالجزئيات كما يعتدون العلم بالكليات وذلك لأن
الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الإتقان ومعدودة [illegible] فيكونون عالما بها
معا وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علما كليا لأن ما علم بها مبنيا على المجرد مما
يستفيد من الأول أو علم بعلته [illegible] يستفيد من الثاني يعلم علما كليا فإن المعلوم
ماهية كذا إما وحدة كما في المسلك الأول ومع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني وإما العلم
كلية وكونها معللة بكذا كلي أيضا ويعتد الكلي بالكلي [illegible] لا يعتد الجزئية
فضلا عن تعينه بمرة واحدة وههنا محل [illegible] فإنهم [illegible] أن العلم العام بخصوصه
العلم [illegible] العام بخصوص معلولاتها [illegible] بوسط أو بغير
وسط وادعوا أيضا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث [illegible]
[illegible] الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال إنهم مع ادعائهم
الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فإن الجزئيات معلولة كالكليات فيلزم من

فيكون عالما بذاته وبما عداه الكل
فلأنه مبدأ لما سواه أي جميعه
إما بواسطة أو بدونها والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول

من حا

من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضا لكنهم التجأوا إلى وجه إلى تخصيصها على أن القاعدة
لسبب مانع هو التغير كما هو رأي أرباب العلوم العقلية فإنهم يخصصون قواعدهم بموانع
تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم النقلية البحث الثاني أن علمه يعم المعلومات
كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات
والممتنعات وإنما قلنا بعمومه للمعلومات كلها لأن الموجب للعلم ذاته
والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات إلى الكل
سواء فإذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الأصل أيضا فرق شتى
الأولى من قال من الدهرية لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين
شيئين متغايرين [illegible] فإن الضرورة [illegible] ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير
هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات مختصة فإن قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم
والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم
ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما متغايرتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم
والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من ما بين المذكورين [illegible] بالعرض فها هنا
فلا إشكال سلمناه أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم
أن الشيء لا ينسب إلى ذاته [illegible] فإن التغاير الاعتباري كاف لتحقق
هذه النسبة [illegible] لا يكون كذلك واحد بالعلم بنفسه مع عدم التغاير بالذات
لا يقال [illegible] أي علمنا بذواتنا جائز لتركب في أنفسنا نوعا من الوجود أي سواء
كان تركبا خارجيا أو ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا تكثر فيه أصلا
فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا محال والتركب الذي فيه
كثرة يمكن أن يتصور بينهما نسبة فلا يتجه النقض به لأنا نقول أحد ما علم القدير
علمه بنفسه لو كان له نسبة إلى كل جزء منه فقد حصل المطلوب وقد تحقق النسبة
بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه وإلا فلا يعلم إلا جزءا جزئيا فيكون العالم غير
المعلوم لأن الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمعروض خلافه فإن قلت من أين ثبت
التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث أن ذات الشيء باعتبار
صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير يكفينا القائمة من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة

إنه ع

[illegible]

انه لا نعلم شيئا اصلا او لا نعلم بعينه اذ نعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يستلزم
علمه بعينه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نعلم ان من علم شيئا علم
انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد
العلم بامور غير متناهية ونحن لا نقول المدعى لزوم امكان علمه بانه عالم وذلك
مما لا اشتباه فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون
احدنا عالما بالمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة
بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد
وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان [illegible] والجواب
انه ان امتنع علمه بعينه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها
انما هي في حكمه العلم بغيره وان امكن له علم بعينه منعنا بطلان التالي
المنصوص لهذا العلم الممكن بالفرض وانما هو بطلان ما ذكرتم في اثباته لا نعلم
نفسه الكائن من الفرقة الخامسة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته
وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا لكان من علم شيئا
علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم
بشيء اخر فيكون له بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة غير متناهية
من العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال والجواب انه ان ما ذكرتم من كون
العلم كثيرا في الاضافات والتعلقات وذلك لا يلزم تعدد ذات العلم وتعدد المعلومات
بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات
لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الفرقة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل
غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس الصورة او صفة توجبه
ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره
بموجب من الوصف والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف
فليس غير متناه والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه
يعني ان المجموع من حيث انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه
وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي
امر واحد عارض لغير المتناهي وتميز ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع
فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف

بالوجه

بالوجه ولهذا الحق ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارض لا انه
عارض معقول بنفسه [illegible] بالكلية فالنزاع في علم غير المتناهي مفصلا لا اجمالا
وما ذكرتم علم اجمالي لا نزاع فيه لاحد كيف والا لزم في الحكم بعدم تميز غير المتناهي المعقول
كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد وعن غيرها ولا يتصور
ذلك بعدم غير الكل من حيث هو كل ومما لزم من هذا الجواب كون غير
المتناهي معلوما بالفعل مفصلا لا اجمالا عنه فكلمة الجواب الاول الغرض عنه انه تعالى الحق
ان يقول لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يتميز بها عن غيره وانما
يكون كذلك ان لو كان يعقل متميزا او منفصلا عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان
وجه التميز لا ينحصر في الحد والنهاية منهم من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول
ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك بحاله والاول يوجب التغير في ذاته
من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا
وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة
على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالالات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة
المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة
فانه يعلمها بلا محذور وذلك كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير بل
التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات
اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم
تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل
انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة ولا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان
العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا
مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الان
لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد
عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي
ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في الزمان

من عندنا لا معه وحاصله
منع الملازمة المذكورة بان
الخلوة في تصحيح الكبرى
اي لا انا نعلم ان غير المتناهي
لو كان متميزا لكان له
حد ونهاية كما مر

اذا كان العلم حصول
الصورة واما

كعلم احدنا بالحوادث المخصوصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث
منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون هناك حال وماض ومستقبل
فان من صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال
معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان
هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وعيرمحتاج
في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين منه لا يتصور في حقه حال ولا ماض
ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
فان العلم بها من هذه الحيثية متغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو
وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان معه بالمضي والاستقبال
والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث
دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا
العلم يكون باقيا ابد الدهر اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلا
وهذا التحقيق الذي ذكره الشارح على وجه كلي لا كما يتوهم بعضهم من ان علمه محيط
بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
كعلومنا وهو المشهور من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول على ما توهمه كما
سيجي اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري وذكر الذي ذكره
تلك المسائل من ان علمه بانه وجد على علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول
حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم باحدهما غير العلم بالآخر لان اختلاف
المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم
بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا
واحدا لم يختلف شرطاهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعترض عنه

اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس في بيت مظلم
مظلم سيدخل الى ذلك العلم فاذا جاء الاحل الغد ودخول زيد فلم يعلم انه دخل البلد فذلك العلم المستمر
مكتف بكون احدهما علم الاخر يعني لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بحصول
الغد علم من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين
لا عين اولهما واما لم يجعل وجها ثالثا كما جعله الامام الرازي في الاربعين لان تحصيله
هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا انما يكون مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل مشروط
على ما مر وظاهره فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم
بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا
وبالعكس كما اذا علم حال الجهل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وعند المعلوم اي ما ليس
معلوما في زمان غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان
تغاير العلمان وعلى هذا لا يصح الثالث الى الاول والصواب كما في الاربعين
انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم
غير المعلوم فيثبت تغاير العلمين ايضا وتشبيهه بما قلنا قوله وقد يعترض على هذا الثالث
بان كمال الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع
بالعكس فتغاير التنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية كما في وصفي المعلومية والمجهولية
المعتبرين في الوجه الثالث وقد علق الامام الرازي رحمه الله وجماعة ممن تبعه ان ابا الحسين
بعد ابطاله جواز مثله المرهم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات
وزعم انه ذاته يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها
ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر وورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في
الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه اذ الساحة من العرق
الجالعين كما قال لا يعلم الجميع يعني سلب الكلي في جميع الافراد الكلي لا بمعنى السلب
الكلي كما زعمه الفرقة الغالية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا
العلم شيء من الاشياء ومعلوم من المعلومات وكذا علم علمه بعلمه الى شيء آخر ويلزم
التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات الى امور موجودة لان العلم
من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مر غير مرة
بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية
والحال انه قد يكون علم بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والفاضلة فانهما قالا كل شيء
لا يحوز العاكل العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف
قد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث

تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال
وانكره المعتزلة الوجه الاول لو كان له علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد
تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم
تماثلهما لان تعلق علمين بمعلوم واحد من جهة واحدة يوجب تماثلهما فيلزم
اما قدمهما او حدوثهما معا لان المتماثلات تشترك في اللوازم فان قيل
في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فانها اذا تعلقت عالمية بشيء وتعلقت عالمية
من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فما هو جوابكم في العالمية
فهو جوابنا في العلم قلنا لنا ان نقول بالاحوال فلا يرد النقض على المنع في تعلق الذات
بالمعلوم وعلى ما قلنا تعلق العلم بالمعلوم فليبين اي هذان التعلقان
من وجه واحد فلا نسلم تماثلهما والحدوث لانه لا يلزم من الاشتراك
في وصف التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات تشترك بل المتضادات ايضا تشترك
في لازم واحد فان قيل فاذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل
العلوم قلنا ان كان هناك طريق اخر الى معرفة تماثلها فذاك وان لم يحصل لنا اليها
والا توقفنا كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل
لكن لا يجب الاشتراك في العدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود
فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المماثلين
لابد ان يتمايزا بشيء ما كان وذلك الشيء مبدأ الحكم بخصص الثاني من الوجوه
الثاني عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان له علما زائدا على ذاته فيلزم ان يكون له علوم
موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء اخر والجواب ان التعدد
في التعلقات العقلية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة
الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه متعلقا ابدا على علمه
وتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات
لان علم واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يتعلق به بالاعتبار
دون الذات الرابع لو كان عالما بعلم لكان فوقه عليم واللازم باطل بيان
الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله تعالى
وما يحيط من اشياء ولا يحيطون بشيء من علمه وبانه تعالى انزله بعلمه
حلا وهو ان الله عنده علم الساعة كيف وهذا في قوله وفوق كل ذي علم عليم
دليل قطعي عام يقبل التخصيص فيخصص بما عدا الباري سبحانه
ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه المقصد

الرابع في انه تعالى حي هذا اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما مر بالدليل
وقد اطبقوا ايضا عليه اي على انه حي عالم الاسر ... وكل عالم قادر
حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي
كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة
الحس مع الحركة فهو معقول وان كان امرا اخر فلا بد من تصويره واقامة الدليل
عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها
على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور الحياة بشيء من هذين المعنيين في حقه تعالى
فقالت الحكماء كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري
من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
اولا لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه
بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه
بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية
بعد ما لا نهاية له الاسماء الى ان لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح
ولما كان السيد الامدي معترضا على ما قاله اشار الى بطلانه بقوله والحق ان
ذاته تعالى بالحقيقة تخالف سائر الذوات بعينها فلذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح
من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته اعني
صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر اثنية نظرا الى قوله تقتضي صحة العلم فمن اراد
اثبات زيادة على تلك الصحة فعليه بالدليل المقصد الخامس
في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد فيها من تصويرها اولا
ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان فنقول اتفق الحكماء ان ارادته هي نفس علمه بوجه النظام
الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب
وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق
وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بما في الفعل من المصلحة
كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده نفعا في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه
ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته
في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة
على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا

علم

وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة
البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين
بالوقوع واحتجوا عليه بان ما سوى تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء
اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع
بها وكذا احد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء اذ كما يمكن ان يقع كل في
في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص
وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من شيء يخصصه بعينه والا لزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها
اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت
معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم
الدور فاذن سوى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام
ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي
ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها
بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت
فيعود الكلام فيها فيحتاج الى مخصص اخر مغاير للعلم والقدرة والارادة
فيتسلسل ويلزم التسلسل قلنا الامر كذلك اي تساوي نسبة الارادة الى
الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت
معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال تعلق الارادة لذاتها باحد
جانبي الفعل ووقت معين وعلى وجه مخصوص يوجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك
الوجه ويمنع الجانب الاخر وسلب الاختيار والقدرة عليه اي لا يبقى معه
قدرة مثل وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه ومنها
ولو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحد
منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين لزم انه تعالى لو لم يرد احدهما الارادة من ذات
المريد ولم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة
على صحة الفعل والترك فاذا لم يلزم جواز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة
لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا واخرى بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب ... من ان الوجوب المترتب
على الاختيار لا ينافيه انما يصح القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء الامام ان كل عاقل فيعلم للوقوع واما ذلك

في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب
لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب
في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون
شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة
ولا شك انها مستندة الى الحادث الذي هو ذاته لاحتاجت الى ارادة اخرى
مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت
المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها
لا في محل وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض
وتوجيه الاخذ على ما نقل من الامام ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة
وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكيفة لما يمكن الذي
يحدث في الان وذلك لان المقدر تخصيص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت
معين يتم فيه الاستعداد المستعد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص لذلك
والمعدات قائمة بذواتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود الان
القديم واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير
النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم تفطنوا ان مخصص
الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا قائما به اذ لو كان موجودا ازليا لزم الترجيح بلا مرجح
ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث الارادة حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام
الحادث بذاته تعالى التجاؤا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة
بذاته ويعرف بطلانهما مما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة
بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه خاتمة في ضبط
مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا
اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون
امرا سلبيا وهو احد قولي النجار من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا
ولا بد من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته
وح اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم
بذاته وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة
او قائم بذات غير الله ولم يذهب اليه احد لبعده ويبطل الاول انا نعلم بالضرورة ان كونه مريدا
ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس
لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات
سواء

فالارادة تابعة لهذا العلم فلا يرد انها ح

فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه مريدا بها أولى من كون غيره مريدا بها وكذا
إذا وجدت لا في محل كتلك الإرادة لا توجب اختصاصها به لأن كونها لا في محل أمر سلبي فلا يكون
علة للثبوت المقصد السادس في أنه تعالى سميع بصير والسمع دل عليه وهو مما
علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو في سائر
الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله
لأنه معلوم ضرورة كما استفاض وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح
اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر
الصمم والعمى وإنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه بهما فوجب اتصافه
بالسمع والبصر وتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا تصح إلا بالأولى أنه تعالى حي
يخالف مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وأنه تعالى حيوته تخالف
لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته
الجهل والظن والسهو والنقص مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية
أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن
السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية وأما اتصافه بعدمهما مع انتفاء
القابلية فإنه ليس بنقص [illegible] المسألة المتنازع فيها المقدمة
الثالثة أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد يقدح فيه
بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة أنه تعالى منزه
عن النقائص كلها والعمدة في إثباته الإجماع على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب
النقص فليعول عليه أي على الإجماع في هذه المسألة ابتداء فقد اتفقوا على أنه
سميع بصير وإذا اكتفوا بالإجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الإجماع
الدال على التنزه إن أثبتناها بالظواهر من الآيات والأحاديث التي تدل على حجية
الإجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها أي من الظواهر الدالة على حجية
الإجماع إذ يتطرق إليها [illegible] يحتاج إلى دفعها فلا محيص للعدول عما هو أقوى
في إثبات المدعى إلى التمسك بشيء يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويل
للمسافة مع التشبث بالأضعف وإن أثبتناها أي حجية الإجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء
فلا حاجة في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم
الضروري فإنه تطويل بلا طائل بل يعول ابتداء على أنه مما علم من الدين بالضرورة
كما ذكرنا تنبيه قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك
أعني السمع والبصر [illegible] نوعا من العلم متعلقه الذي هو المدرك وقد أبطلناه

بأنا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم أبصرناه فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم
بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار
وللمصنف في هذا الإبطال مناقشة قد مرت فقولهم زعموا أن السمع والبصر يعني العلم بالمسموع
والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين إلى العلم الأصلي [illegible] عليه
وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان على العلم وقالت فرقة أراد
فلاسفة الإسلام كان وصفه بالسمع والبصر [illegible] النقل وإنما لم يوصف
بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها وإذا نظرت وذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه سوى ما ذكره بقوله فإن إثبات صفتين [illegible] تسمى الحواس
والبصر مما لا يمكن بالعقل فالأولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا
أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج
على نفيهما عنه بوجهين الأول أنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به
كسائر الإحساسات وأنه أي التأثر المذكور في حقه تعالى محال والجواب أن المعلوم
إنما الحاصلان لنا لا تأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس
ذلك التأثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به
الثاني إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب
أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوهما
عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلا في ذلك الوقت المقصد
السابع في أنه تعالى متكلم والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون
له الكلام ويقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام
حسب الملي فإن قيل صدق الرسول عليه السلام موقوف على تصديق الله تعالى إياه إذ لا طريق
إلى معرفته سواه والتي تصديق الله تعالى إياه إخباره عن كونه صادقا وهو أي هذا الإخبار
كلام خاص له تعالى فإذن قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام لله
سبحانه بقول الرسول دور قلنا لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار
المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه وثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنس
كالقرآن الذي نقل ولأنه معجزة خارق عن قدرة البشر يعلم به صدق الدعوى
ثم لم يثبت [illegible] المعجزة [illegible] ثم إن ههنا مسلكين مشهورين أحدهما
أوله

ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق
المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة
منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى
صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار
المصنف بقوله فقالت الحنابلة كلامه حروف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه
حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس
الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من
الحروف التي تركبت منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون
له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر ايضا فلا يكون هو
ايضا قديما بل حادثا وكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجود او اجزاء
او اجتمعا معا فانها لا تكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به
فهم قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه
اصوات وحروف كما قالت الحنابلة والكرامية لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليهما السلام وهو حادث
كما وافقت الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا
في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره
نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت
امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام
حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ونمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات
اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي
بل نقول المعنى النفسي لا ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما
يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات
ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى
النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي
هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان
مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده والعلاقة

بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض
عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة
قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة
للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف
ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده
ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر
والامر ومغايرة لما يدل عليه من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل
قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير
للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات
في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي
الى كراهة المنهي عنه ولا يكون كلام نفسي مغاير لسائر الصفات قديما قائما به اذا عرفت
هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف
الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا
وبينهم في ذلك كما عرفت آنفا وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات
فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع
بيننا وبينهم هو المعنى النفسي واثباته فالادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم
بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فتكون نصبا
للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي
او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا التحدي
علينا اي لا يعطيهم فائدة وحدوثه بالقياس الينا الا ان يثبتوا على عدم المعنى
الزائد على العلم والارادة وقد تنفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في جنس الالفاظ
والعبارات ولكن لا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حاجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة
لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة
وتنبيها لطلاب الحق في مزالق الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول
فوجهان الاول الامر والنهي في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور
ثبوته لله تعالى الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات
لانه ح يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع
ما يصح تعلقه به كذلك كلامه تعالى يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح

والعدم

وعلمه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه
معا منه وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة

بالسمع صحيح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بجميع ما هو من العلم
فان القدرة كما صح فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب
عن الاول ان ذلك الكشف الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا نسلم انه
كطلب التعلم من ابن سيولد وتوضيحه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب
وتخيله وهو ممكن وليس بطلب واما نفس الطلب فلا نسلم كونه سفها بل هو غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء والجواب عن الثاني ان الشيء القديم
الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة
القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض
فان قيل المخصص للقدرة هو الارادة فما الذي في الكلام ليصلح مخصصا لبعضه
الكلام النفسي ويلزم النسخ قلنا تعلق الكلام ببعض دون بعض هو تعلق الارادة
لوانها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا اشكال عليه واما المنقول فوجوه
الاول ان القران ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك وقوله تعالى
وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث
فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القران محدثا الثاني قوله تعالى انما امرنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون
فيكون قوله وهو بعض من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه
جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل
فلان التاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك حادثا واقعا
في الاستقبال واما التقدم على الشيء الحادث بمدة يسيرة فظاهر اذ لا بد
على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون
قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث
الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب من الايات
التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا يدل على
ان كلامه تعالى قد يكون عربيا وعبرانيا فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه — غير نسخ
الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القران معجز اجماعا
ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه
فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا بل يكون قديما سابقا

حادثا معها

عليها

عليها بلا اختصاص له به اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اي القران موصوف
بانه منزل ومنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الاتصاف بالانزال والتنزيل على
صفاته القديمة القائمة به وانه اي الثامن قوله عليه السلام في دعائه يا رب القران
العظيم ويا رب طه ويس فالقران مربوب كلا او بعضا والمربوب محدث
التاسع لا نزاع في انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا نوحا ولا شك
انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار
بالوقوع في الماضي ولا يتصور ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق
باجماع الامة وواقع في القران وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من
الادلة المعقولة والحق ما اجاب به المصنف والجواب عن الوجوه العشرة انها
تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه كما حققناه
كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالايجاب
او بالاختيار وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان
نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود عدد لا يتناهى واما انقسامه
الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء واحد على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشيء اخر على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة الاقسام
المذكورة قال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من
تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها
اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك بل هي انواع تحصل
بحسب التعلق بمعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع
اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد بدونها ومعها
ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا كما توهم تفريع على ثبوت الكلام النفسي
وقوله يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب قبيح والكلام
الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح
وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها بالنسبة اليه
وسيوافق بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال
الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم

فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متفضل في ذلك
قطعا واما امتناع الكذب عليه تعالى عندنا فلثلثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى
محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في
بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي
الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا اذ اللازم النقصان في صفته مع كمال صفتنا
ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة
ولما كان لقائل ان يقول الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى ان يقول في
دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة
دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب
لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو ممتنع فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام
النفسي صدقا لانه القديم واما في العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا
دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها والمحذور انتفاء الصدق الذي يقابلها
مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الدالة وعليه الاعتماد لصحته والثالث
على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا اخبار النبي عم بكونه صادقا في كلامه
كله وذلك اي اخباره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة
الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء
عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما فان قيل صدق النبي
انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه تعالى اياه على الصدق اي صدق النبي عم
اذا امتنع عليه تعالى الكذب وح ان يكون كلامه صدقا وصدق النبي عم
انما يعرف بتصديق الله تعالى فيلزم الدور اذ اثبت صدقه تعالى بصدق النبي عم كما علم الدلالة
قلنا التصديق بالمعجزة ليس هو تصديق فعلي لا قولي ووجه دلالتها على التصديق
دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما سبق عليه واعلم ان للمصنف مقالة
مفردة في تحقيق كلام الله تعالى وقد اشار اليه في خطبة الكتاب وتحصيلها
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير //

تارة

قال الشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من
كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه
علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام
النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو
فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته كلامه وهذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام والاشبه انه
اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة. المقصد الثامن
فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل لحد عشر فالمقدمة فى انه
هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ما ذكرنا من الصفات السبع التى هى الحيوة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا
مقتصرا فى نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه
لا مر من ان عدم الدليل عندنا لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد انتفاء
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم من زاد على ذلك فاستدل
على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما تحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان
له صفة غير ما عرفنا لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا دلالة لشىء منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب
منع التكليف بكمال المعرفة دعوى التكليف بعيد وسلمنا نحن مكلفون بان نعرف
من صفاته ما يتوقف تصديق النبى عليه السلام على العلم به لا معرفة صفات اخرى او يقال
نحو سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف حصوله من جميع
المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم
دون البعض فهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا نسبع كثيرا ما الكبر

صدوث حو

...الذى لا يعلم الا بالنقل لا بالعقل وكالعلم ذاتا وكما ان العلم بوجوده حصل تبعا... حقيقته... فوائد عهد

فان قلت له ترتب الاجزاء فكيف يكون قديما قلت لا نم ان فى المعنى الذى فى النفس
ترتيبا ان الترتيب انما يحصل فى التلفظ لضرورة عدم مساعدة الالة الى ان ذلك
كقيام القصيدة الشاطبية مثلا بنفس حافظها فانه يعرف بالوجدان عدم ترتبها
فى نفسه وهذا اصل الحروف الحاصلة دفعة على القطعة الشمعية من وضع الطابع
المنقوش عليها وكما ان حصولها عند من يعرف ما حرم فكذلك وجودها ههنا نعم
ان قلت الحروف كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن مثله فى الخفة والثقل
تميزا فى المسموع كما عرفه فضل المحسوس فى الموقف الثالث فحيث لا صوت لا حروف
قلت ذلك على سبيل اجراء العادة ولا يلزم من مقارنة الحروف للصوت وكيفيته
ان تكون بعينها او شروطها لها ذلك مثل ما فى السمع والبصر فى المقصد المعدوم
وغيرهما من العاديات كما هو عادة الاشاعرة فيها فان قلت كيف يكون اللفظ
قائما به وانه حادث بالادلة التى تدل على حدوثه قلت حملها على حدوث القراءة
والانزال والتعلق واما يناسبها وان كان يحمل بعيد كما قال القرآن ذكر معناه
القراءة ذكر بمعنى المصدر لا بمعنى المفعول فيها فحماسنها ومن ادلتها العقلية
لان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى فان قلت فما الفرق بينه وبين مذهب
الحنابلة وما سواه الا القول به قلت الفرق بانهم يقولون بعدم القدم فى الحروف
كلها ونحن لا نقول الا بعدم الحروف ايضا انهم فما يلزم من ترتب الاجزاء ونحن
لا نقول به على انا نقول به على انا لو التزمنا عدم المعانى فلا نضرر ومرحبا
بالوفاق وقد قال قوم به معتقدين بما فى الكتاب المنسوب الى الشيخ المسمى
بالابانة وهو فان قلت قد اطلقت قول الرافضة والمعتزلة والمجسمة
فما قولكم الذين يقولون به قلت قولنا الذى نقول به كتاب رسالة
ورسمه تبقينا وما عليه الامام العلامة احمد بن حنبل كرماني

بسبب ما كالعوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر سماها
تلك المسائل الاحدى عشر الاولى البقاء اتفقوا على انه باق لكن اختلفوا
في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه
وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه اي
دون البقاء كما في اول الحدوث بل يحدث بعده اي البقاء واحتج عليه بانه يعوض
بالحدوث فانه عبر الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعدما لم يكن في الحدوث
زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا نفسه الوجود
فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث
ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم
في الدلالة على الوجود في الجملة وحاصله الاستدلال الواقع من العدم وما يقابله
اي الوجود ولزم التسلسل في الحدوث بالوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد له بعد
حادث مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه
ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية تجدد معية الباري سبحانه
مع الحادث كذا واليه اشار بقوله لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات
وزوال ذلك الاتصاف بعد ما اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي
ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي رح ومعتزلة البصرة فقالوا
البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان
البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان
كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وهو نفي البقاء اي التسلسل
الموجود معا والجواب ان بقاء البقاء بعين البقاء كما قيل في وجود الوجود
ووجوب الوجوب وامكان الامكان ولا تسلسل وتوجه على هذا الجواب ان ما يتكرر
نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات
لزم الدور لان الذات يحتاج الى البقاء ايضا فان وجودها في الزمان الثاني
معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو
مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب
الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه ورد
وما قيل من ان وجودها في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجودها
فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب كون البقاء علة لوجودها فيه اذ يجوز
ان يكون مجمعهما معا على سبيل الاتفاق واليه اشار بقوله وان ابقى مجمعهما معا

صفة — بمعنى الوجود — جمهور

ثبت ان البقاء قد يعتبر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات
يريدون ان المثبتين للبقاء يعرفونه بانه استمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان
الثاني زائد على الذات قائم بها ولو بمعنى تعلق به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين
للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا
ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يتعلق به الوجود في الزمان الثاني لا يستلزم
ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول ولا يلزم من الاستمرار
الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء اعني الاستمرار
ولا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور معتزلين على انه قد يفسر بانه لا يعدم
وجودي زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة
زائدة ما مر في البقاء وتصويره هاهنا ان يقال العدم قد يطلق على المعدوم بالوجود
اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والحكم لا يوصف بالقدم
في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا
على الذات وكذا العدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا يحدد ملكه تطاوله بابطاله اي
ما مر في ابطاله ولا حاجة الى اعادة شيء منهما وتحمل ما مر على الوجهين السابقين
مما لا وجه لصحته والذي يخصه اي يخص ابطاله انه لو ارادوا بالعدم انه لا اول
له فهو سلبي فلا يتصور كونه وجوديا وانه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه
بحيز كما قبله اي كما قبل كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرايني به فانه
قال في كلامه انه يختص بمعنى لاجله يستحق لا لحيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله
كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التعبير بعيد جدا عن دلالة زيادة العدم عليه
فلذلك يكون العدم امرا سلبيا او مرجعه الى وجوده لا الى حيز فان قلت
هذا السلبي يعلل بالعدم لا بغيره قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بحكم التسوية
او عبر بما من المعاني فالتصوير اي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا ثم التعبير
والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق
في مباحث الامور العامة من انه اي العدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل
على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف به في الاستواء
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء
والعقود الاستواء اي صعود العرب قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا بقال الاستواء هو الاستيلاء

زائدة — والتعبير

شبه الاضطراب والقلق ومنه والمغالبة اي بعد تسوية هذه الامور التي تستحيل حقيقتها
وانتقالا الا انه لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل الا انه خص عن الاول مع
الاستعارة الا ترى ان الغالب لا تسويه كما في قوله تعالى والله غالب على امره ثم ربما عم
تسوية تلك الامور من خصوصيتها الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني
بان الغالب من الاستعارة الاعلى على الادنى او تسعد ان العرش اعظم
المخلوقات فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور
من التشبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يعلم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا
كان به اولى كذلك يعلم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء
بمعنى القصد بتعدية الى صفة لارادته نحو قوله ثم استوى الى السماء اي قصد
اليها وهو تعديد وذلك تعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وقد يثبت
السبكي في احد قوليه الى ان الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السلبية
وان لم تعلمها بعينها ولم تقل لنا اعلمه ولا الحور التعويل في اثباته على الظواهر
من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد
على صفة بالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصنف الرابع
الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ الاشعري في احد قوليه وابو
اسحق الاسفرايني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال فوله
اخرون واقعهم القاضي انه الوجود وهو كما قبله على الاستواء في عدم القطع مع عدم جواز التعويل
على الظواهر مع قيام الاحتمال فيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة
ولا الحور اراده هنا في حقه تعالى ولم يوضع لغيره اي مجهولة لنا بل الحور
فلا نعقل المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز
به عما لعقل وهو الذات كل معنى ومن ان يحور به عن الذات في جميع الصفات
فان الباقي هو الذات مع مجموع صفاته وما سواه هالك عبر الصنف الخامس
اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ
صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لا بمعنى الجارحتين وعليه
السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شائع
وخلقته بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق ادم عليه السلام
ذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه
في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين
بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقال المعتزلة

بل اليد مجاز عن القدرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال
بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائمه نسبة الخلق الى اليد وفي صحيحه
رابعتها وهذا انكارها بعدم من مذهب الشيخ والسلف قد يوجد في بعض النسخ بدله
وقيل صلة اي لفظ بيدي زائد كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبى
يدي مسور وهو في غاية الركاكة وضعفه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه
في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيحمل على التجوز عن معنى معقول هو
القدرة الصنف السادس العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على
عيني وقال الشيخ بانه صفة زائدة على سائر الصفات وبان انه البصر والكلام
فيه ما مر لنا فان اسناد الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب
الاهمال فوجب ان يحمل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وضع الجمع
للتعظيم الصنف السابع الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت
في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله
في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك رقراق السراب
ما تلألأ منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الخلاف او اراد الجناب
تعالى لا في جنب اي بجنابه وحرمه الصنف الثامن القدم قال النبي عليه السلام لا تزال جهنم
تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط بعزتك اي حسبي حسبي وفي رواية
اي حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك
وكرمك وفي رواية اوحى الله تعالى لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع الرب
قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار على ملك خازن النار او بمن يدفع نفسه عن
اهمال الكل لبعضها لا يلتفت اليه كثيرا وقد ورد في رواية انس رضي الله عنه في الثناء
حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصنف التاسع الاصبع
قال النبي عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان
قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء
ولا يمكن اعتبار الجارحة فاما وجه التأويل فكما في اليدين الصنف العاشر اليمين
قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة هو وجه الصنف
الحادي عشر التكوين اسم الحقيقة صفة زائدة على الشيخ المشهور اخذا
من قوله كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما على كون الحادث الذي هو وجوده والمراد به
التكوين هو الايجاد والتخليق فالواو انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
والصحة لا تستلزم الكون فلا تكون الكون اثرا للقدرة واثرا للتكوين هو الكون

التكوين

والجواب ان الصحيح هو الامكان وانه يمكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات
لا يعلل بالغير بل نقول اي بامكان الشيء في نفسه تعلق المقدورية فيقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي
كون المقدور موجودا ووجوده لا صحته وامكانه فلا يمنع عن انا صحته اي كذلك اي يكون
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل عن
الفاعل والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه ولئن سلم ان الصحة هي امكانه
الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالعكس اي الفاعل ومعللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على السواء
من الشيء المقدور له فلا تحصل للاشيء احدهما بعينه الا بالارادة في حصوله من جهة
او من متعلقة به اي لذلك الطرف وحينئذ فتلك الصحة من المكون قلنا كل منهما
اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا اي للقدرة واما لحتاج صدور احدهما بعينه
عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وهو لا حاجة الى صفة
المكون غير القدرة المؤثرة فهو بواسطة الارادة المتعلقة به مقدور وقد ورد في حديث
ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت برد انامله في كبدي ولا يجوز اجراه على الظاهر
لما دريت انه ليس بجسم فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل ماول
بالقدرة يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان
الطافة في تدبيره وبيان انه وجد ذوق الطافة فان البرد يطلق على كل روح
وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه
ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو ماول بظهور تباشير
النجح في كل امر ومنه ضحكت الارض اذا ابدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير
الخير والنجح منه وبدو النواجذ كناية عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان
له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة
على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة
المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق
بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز
عليه اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد
الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا
ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المثبتين لها والنافين لها
فذهب الاشاعرة الى انه يصح ان يرى ومنعه الاخرون وقال الامدي

اجمع الائمة من اصحابنا على ان رؤيته في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا
في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل
لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا
في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا
في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها
ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة تغاير الحالة
الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم بها
الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم
رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى
فالت الفلاسفة هي اي تلك المعاني والزيادة عائدة الى تاثر الحدقة لا الى زيادة
في الانكشاف التي هي الرؤية والابصار بوجوه الاول ان من نظر الى الشمس
بالاستقصاء ثم غمض العين فانه يتخيل عين القرص اولا وما ذلك الا لان الحدقة
تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد الفراغ من الرؤية
الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول
عينيه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فعلم ان حدقته
تاثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي
يبهر الباصرة وكذلك الساطع الشديد يبهرها بحيث لا ينظر الرائي بعد رؤيتهما
الى ضعيف او ساطع ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منه بل منهما
لما كان الامر كذلك قلنا ذلك الذي ذكرتموه يدل على تاثر الحدقة عند الابصار
واما ان تلك الزيادة التي هي الابصار راجعة اليه اي الى التاثر فلا دلالة له عليه
فلا هي اي فلا الابصار بنا ولا الرؤية هو اي بالتاثر الحاسة ولا هي شرطه
عندنا جاز ان يرى الله من غير ان يتاثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو
ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من
الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم قد علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة وان التجلي
عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده
انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل للروية
العبد بالنسبة اليه من الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تعرفه اهل السنة
وحاصله في ذلك ساير الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته
لكن بناء على اعتقادهم كونه تعالى جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة

وموعدهم بما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك بيان بعد بطلان مذهبهم
وقد استدل عليه اى على جواز رؤيته بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك
الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب لتعلله عن المنقول في ذكر قوله
في حكايته عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى
عم سال الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سال لانه اما ان يعلم امتناعه او
يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله
تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل نقول ان لا يصلح
للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون
صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عم
لم يسال الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم
الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال الرؤية بمعنى العلم وارادة معنى العلم
وكانه عليه السلام قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل لابي الهذيل العلاف
وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم
لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلقة
واردة [illegible] لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى
العلم الا ان استعماله موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر
لا تجوز الا بدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة
نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا [illegible] تقول يمتنع
حملها اى حمل الرؤية المطلوبة على العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان
لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطبة بحكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان
الجواب يعني لا يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري
باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم [illegible]
وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسال [illegible] بل سال [illegible]
علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة والقدرة الكاملة انظر
الى علمك بحدوث [illegible]

نحو واستدل الرؤية اى اياها فيكون المرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى
ارني علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبي والبغداديين والجواب
انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا الدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله تعالى
لن تراني فانه نفي للرؤية لا الرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق
الجواب السؤال واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عم
من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع
من رؤيته الاية اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا
التاويل بل يناسب رؤيتها واتصالها فان المستقر مكانه لا الاعلام رؤيتها لان الاية
في تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سال لنفسه قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا
الله جهرة واما نسبها الى نفسه ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها
بالسمع اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة
لهم دلالة على استحالة المسؤل وهذا تاويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف
الظاهر فلا يرتكب الا بدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى عم مصدقا
بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب
ما لا يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم
آلهة والا اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه
ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
خبر واحد مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا
الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم
الى زجرهم بسؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على
امتناع المسؤل لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس
في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون الاخذ لقصدهم اعجاز موسى
عم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر
قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء
بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه
معجزا وزادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سالها
لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل السمع فيستوي

قوله

على سلكه الاستحالة فان بعد الادلة وان كانت من حيث واحد بعد زيادة قوة في العلم
بالمدلول كيف اذا كانت من جنسين واما ثانيا فلان هذا السؤال في فعله بقول ابو هيثم
عم وسواله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل
والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كان من صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه
النقيض بوجه من الوجوه ولذلك ترى قول الخليل عم بان ما يضعف وهو
انه تخاطبه منه بطريق لا عم عند بروز الامر بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعف انه
خاطب النبي في جبرئيل ليس برب في نفسه اصابه المعلى لمن بعد ورا الجبرئيل عم
فكيف يطلب منه وتارة بما يعوق وهو ما روي انه اوحى الله تع اليه اني اتخذت
انسانا خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابو هيم عم انه ذلك الانسان
فطلب الاحيا ليطمئن به قلبه فانه كان عكسه اي عكس موسى عم وذلك اي طلب
التاكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل
السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون في طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء
خصوصا الانبيا الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر
ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من البعثة هو الدعوة الى ان
الله تع واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك
لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعا فغفل يجوز
ان لا يكون شريعة موسى عم آمرة بمعرفة انه تع يستحيل رؤيته او يعلم موسى عم
امتناع الرؤية والسؤال يطلبها صغيرة فلا يمتنع على الانبيا والجواب ان التزام
ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله تع وما يجوز عليه وما يمتنع دون الحادي
المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام من المبتدعة الشنيعة والطريقة
العوجا التي لا يسلكها واحد من العقلاء او الصحابة حيا بلزوم الغيب في عدم العلم
بالاستحالة وهو ما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء عليهم السلام كيف
ومثل هذا الجهل سرعا على الله تع بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتحكم على الحكيم لا يعد
من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى بعد ان يكون السؤال بعده
يعد من الصغائر نقول في جوازها من الانبيا مطلقا نسيانا من المنع والتفصيل
واما على الوجه الثاني اي الاعتراض على الدليل من وجهين الاول انه علق الرؤية
على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول مم والثاني مسلم ساله انه لو علقه

حال حركته   او سكونه   مسلم   ثم

اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار
وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال
الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته
والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة
والا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا
اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته والتعليق فاستقرار الجبل عند حركته اي في زمانها
ليس بمح اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا يحدوره وانما المحال
هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شي منهما في وقت الاخر بدل صاحبه
الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء
سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد
النبي في الكلام قصدا بالذات في يلزم منه لزوما قطعيا والمحال هنا كذلك
فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون
هذا المشروط ممكنا والا فلا معنى للتعليق به واثرا لشرط والمشروط لانه
مبني على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم
بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة
من مثل قولنا ان جئتني اكرمتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب
العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما ستتلوه عليك في المقام
الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها بلا شبهة فلا نطول بذكرها
هنا الثالث كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب المسلك الثاني
من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو
طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا
ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا
نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفرد فالطول مثلا ان قام
بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة وان قام باكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض
هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر

> هذا تنزيل له اي تسليم بالعادل
> كان العدم ... اي انه ... الرابع
> وسلم انه كان علي ... ان يقع
> ليا ... عوض ... ان كلم
> الكلام ... حيلا او ... الا
> وان ... يظهر ... ساكنا

وصحتها

والعرض وهو ان الصحة اما علة مخصصة حال وجودهما ولكن تحققها عند الوجود كما عرفت
واستغناهما عنها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم
لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة
مع قطع النظر عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهي اى العلة
المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول هي العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة
عامة سوى كونهما مصحح سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من
العلة لان العلة صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا اسقط
العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هو اى العلة المشتركة الوجود
وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب
ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ
الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء اجرى ع
التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته
بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها
والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذا مكابرة محضة وخروج عن
حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو الا استبعاد ناشئ عما هو معتاد
في الرؤية والحقائق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات
بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات الجبلية
وان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست مقصورة على سائر المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نم انا نرى العرض والجوهر
فان المرئي هو الاعراض فقط وهو انك ترى الطول والعرض وهما جوهران فيهما
قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب
انا قد ابطلنا ذلك كون المقدار عرضا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار
الذي هو عرض قائم مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد ابطلناه

بالاجسام الى اعادته ونزيد عليها لابطال وجود المقدار العرضي انا نرى جسما بالكف
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء
من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض
قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي
هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متفاصلة متفاصلة
وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء
فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء
المتألفة في سمت مخصوص ورؤيته رؤية تلك الاجزاء المتميزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض
لا نم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي
لا حاجة به الى علة والجواب بعد المعارضة بما سبق فيه اى في باب الامكان من الادلة الدالة
على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الامدي ما يمكن
ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية
الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود
لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا الثالث كلا العرض لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون
مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة
رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المماثلان ما يسد كل منهما مسد
الاخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان ترى الجسم
عرضا والعرض جسما واذا ثبت ذلك فنقول انما يمتنع تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما
مر في مباحث العلل والمعلولات وعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين
والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية
كل واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه
هوية ما من الهويات واما خصوصيته بكونه جوهرا او عرضا فلا ندركها
فضلا عن ادراك انه اى جوهر او عرض هو واذا ابصرنا زيدا فانما نراه رؤية واحدة
متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة
حيث يقولون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية
بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه
والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا
عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولكن مع ذلك نبصرها كما ادركنا
اى زيدا ان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك

رؤيته المتحيزة
قال لكن لم لا يجوز ... الا
وصحتها العلة وهو غير المطلوب
ولا يلزم من وجودها وجوده
العلة ... الامكان
... الموجود ... العلم
... العلة الوجود ... ان
اذ الموجود ... الوجود
لان وجود كل شيء نفسه
حقيقته ... الاشعري
علة صحة ... هو الوجود
والوجود ... الموجود
... السؤال
تصحح الرؤية ...
امر وجودي ...
الجواب ... الابصار
والعلم ... يقولون
ان ... الدليل انه
ترى الاعراض والجواهر
بل يقولون ترى ...
ويسلموا ... الصحة
لانه هو الموصوف ...
الى ...

من خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الاشتراك بينها على
خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المميزة
تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون محمولة لعاقد
نحو ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض من البيان ثم
فيصح رؤية الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اي بين الجوهر
والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية
والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انه قد بينا ان متعلق الرؤية الذي
هو بازائه علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان
ليس كذلك لشموله للموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح
شيء منها متعلقا للرؤية وما لا نعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون
معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلم فيهما اي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية
كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود
اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن العدم واما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا
واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبه يتم ذلك المطلوب الخامس لا نم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اي عدميا
والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما هو مؤثر فيها ولا شك
انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث
هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك
اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لما احتاج حدوث
الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم الفريقان بان وجود كل شيء نفس
حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة
الحادث وحقيقة العرض مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة
في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب
ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر
الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان
كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد
عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فلا بطريق الالزام ولا يخفى
كون الالزام معتقد المتمسك ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال

مطلق

والجواب

والجواب انه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية ما عرفت من ان الوجود الخارجي
ليس الا كون الماهية بحيث تحقق الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية
يجاز امر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم من انه الاشتراك
كلا لشائبة والعرضية وعرضها للزمهم الاشتراك فيه على تقدير الاشتراك في الوجود على
تقدير تسليمه فيشتبه على الاشياء اي خصوصياتها التي تمتاز بها بعضها عن بعض
وهي هويات وخصوصيات للهويات المغايرة بذواتها وان جعلنا الاعلى بالاشتراك
فيها ولا عاينا بلزوم هذا الاشتراك لا شك انه في الاشتراك ما ذكره الشيخ
من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو نفسه
مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد
ان الوجود وما هو صفة ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد
بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما هو
في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي الاشتراك بعموم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والآخرون لو حملوا ما نقل عنه من ان الوجود
عين الماهية على دعوى اشتراكه بين الموجودات لم يلزم منها كون الاشياء
كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو ظاهر فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام
مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التحرير والتحرير
لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة النظر واعمال الفكر والتدبر والنقاش
عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الرأي
كما هو عادة من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الوجود يتضمن اشتراك الوجود بمعنى
ما تقدم حسب قال الوجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقائق والاهتداء
الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة
في العدم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه لما في اي لجواز ان يكون خصوصية الحادث
شرطا او خصوصية العدم مانعا والجواب يعلم مما تقدم الكل وهو بيان ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اي كون الشيء ذا هوية ما
لا خصوصيات الهويات في الموجودات كما في الشبح المرئي من البعد من غير ادراك
لخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط
شرط معين ولا يعتبر بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي
لاثبات صحة رؤيته لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة

القوى

المشترك بين خصوصيات الهويات لعدم اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق
بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشيء المعين هو خصوصيته الموجودة الا انه
ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل ما فيه المدرك
وما يتعلق به من الاحوال الا ترى انك تدرك كل شيء تدركه اولا هو الروح ثم لم تقف
او يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة
على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما ذهب اليه الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية وقد مرت عليك تمام المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين
سيرون ربهم يوم القيامة اي في الدار الاخرة قال الامام الرازي ربما يستدل
على وقوع الرؤية بان الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني
لا يصح ولا يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا بالقول بالصحة انه لا يرى لكان قولا
ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات
بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح لما ذكره
الامدي لان خرق الاجماع انما يلزم لو ذهب بعض المجمعين الى السالبة
الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نحو ما انه
كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث
القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون
الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا
ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل موافق
لطائفة في احدى المسئلتين والاخرى في اخرى كما صرح به محققو الاصول
فما نحن فيه هو القول الثالث اعني هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول
بعدم الوقوع وليس هذا الاحداث خارقا للاجماع ولا خرقه بل يكفي في كل واحد من قولي التفصيل
مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى و
وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد
فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية
والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا
للاجماع بل هو موافق للشافعي في مسئلة وللثاني في مسئلة اخرى ولا يكون هذا
التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع وهذا المسلك في اثبات
الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه

يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من
نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى
فناظرة بم يرجع المرسلون فمستطر قال الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل
بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف
ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة
كادت على وامق تقضي والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على
الرؤية فتكون والنعم في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول
لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
والمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع
رحما ولا يخون الى اي نعمة ونوقش فيه بانه قد يقال الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم
فيها الى فانني طبيب بما اعيي النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الاية في عند
ربها منتظرة نعمة والجواب ان انتظار النعم غم ومن ثم قيل الانتظار الموت
الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين
بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم
والكرامات المستتبعة لتفاصيل الوصال لا في الانتظار المؤدي الى عبوسة البال الثاني
ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب
حمل النظر المشبه على الانتظار لتصحيح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور
الهلال والجواب لا نسلم ان النظر فيما ذكر من الامثلة للانتظار بل في الاول
اي يرون بلالا كما ترى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمنع حمل النظر
المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال كما يمنع
حمل الموصول بالى على غيرها اي على غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني انه ناظرات
الى جهة الله ومن المعلوم في العرف ولذلك يرفع الناس الايدي في الدعاء وناظرات
الى اتيانه اي اتيان رايات الرحمن في الفرق والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى

لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه يا طرا بيوم بكر
وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظ وفي الثالث
اي نرى ان سحابه ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا وان سلم تحقيقه مع لي
للانتظار فلا نص حملها عليه في الاية اذ لا نصاب ح لما مر من ان انتظار النعم غم
ووصولها سرور الناظر من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة لتقليب الحدقة
لا للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل
انظر الى الهلال حتى رايته لو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر
فلان الي والرؤية لا تنظر الي وانما تنظر الى تقليب الحدقة قال تعالى تراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة ما ذكرنا
ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع
وشي منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
نحو المرئي هذا ما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الموصول
بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك والاصل عدمه لو ما عقلنا ح بحث من حقيقة بل لو ما
عادوا به صحيحا للتجوز ثم يقول انه للرؤية مجاز وكلمة مجاز لا يعين كونه مرادا في الاية
لجواز ان يراد ما ظن اي نعمة الله وطرا اي ولا شي يشترك هذا الاضمار الى ذكر المجاز
والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة
في غيرها وما استدل به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة الذي بعدا وقوله
نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال
فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما تجوز الحدقة وعلى تقليب المضاف اليه مقامه
وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اي مطلع الهلال وفي البواقي
من الامثلة كلها مجازات اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق
اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو تقليب الحدقة وعلى تقدير كون
النظر حقيقة في التقليب الذي تم ارادة مجاز حمله في الاية على الرؤية مجازا ارجح من حمله
على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة والله اعلم يقوله مع ان الاشياء التي يمكن
اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجه الله وانوار الله ولا قرينة معينة لبعضها فالتعيين
تحكم لا يجوز لغيره وحيث المصير الى المجاز المتعين ثم يقول ايضا تقليب الحدقة طلبا
للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الاية وتقليب
الحدقة مع الرؤية نعمة التجوز فيه وحده فلا نضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل

فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور
فليحمل الاية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب ولا يخفى عليك ان امثال
هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا ولا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها
في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه كون المؤمنين
غير محجوبين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين وهذا المسلك ايضا من الظواهر
المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا اجماع الامة قبل
حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هذه الايات محمولة
على الظاهر المتبادر منها ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام الثالث في شبهة
المنكرين وردها وتنقسم شبههم الى عقلية ونقلية اما العقلية فمنها الاولى
شبهة الموانع وهو ان يقال لو جازت رؤيته لجازت رؤيته الان والتالي باطل اما الملازمة
واما بيان الشرطية فلانه لو جازت رؤيته لجازت في جميع الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية
حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة
فجازت رؤيته الان قطعا ولو جازت رؤيته الان لزم ان نراه الان لانه اذا
اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات
وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف ابصار الابصار
بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفي بانتفائها والثاني كون الشيء جائز الرؤية
في حصولها للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض مانع ما بالقياس
الادراك كالنوم والعمى والوصال الى شيء او والثالث مقابلته للناظر في جهة
من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمراة والرابع عدم غاية الصغر
فان الصغير لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا
اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف
بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا
التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو
الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مقصودا له
او نعم او لم يذكر هنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة من انه يكفي في ادراك
في حصولها للحاسة المعتبرة والشرط الثاني لا يعقل من هذه الشرائط في حق
رؤية الله الا سلامة الحاسة في صحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة

الا حاجة ونهاى الشرطان المعقولان فى رويته حاصلان الآن فوجب حصول روية فالجواب عن هذه الشبهة اولا انهم قالوا انا لا نم وجوب الروية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما يمنعه لانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الروية عند اجتماعها

لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها اى من العين الى وسطه خط قائم عليه اى على سطحه فيقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى الخط القائم فيكون الخط الوسط وتر الكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة وتر العائمة فى المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول بعرض هذا التفاوت الذى ذكر بقع فى مثل الخطوط ذراعا فلو كان عدم روية الطرفين لاجل البعد فاذا فرضنا انه بعد المرئى بقدر ذلك البعد الذى للطرفين وجب ان لا نرى اصلا وانا نرى هذا البعد لا اثر له فى عدم الروية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط الروية فى بعضها دون بعض فلا تجب الروية مع حصولها قال بعض الفضلاء اى صاحب الكتاب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من روية الجسم الكبير صغيرا ان يراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان روية صغيرا بسبب روية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا لاختلاف تضيق الزاوية الحاصلة عند الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلاف المرئى بالصغر والكبر فى الروية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية او بعد فى الغاية صارت الزاوية لسعتها فى الغاية حال القرب او لضيقها فى الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الروية لعدم الانطباع الصورة قال المصنف وضعفه ظاهر بناء على ترك الاجزاء التى لا تتجزى اذ على هذا البعد يلزم ان يرى الاجزاء كلها بحيث لا يرى الجسم كما هو الواقع سواء كان قريبا او بعيدا او نحو ذلك لان روية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزى لتفاوت ما هو اصغر منه ورؤيته اى

روية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا وروية اكبر باقل من مثل توجب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر توجب ترجيحا بلا مرجح توجب ان نرى الكل على حاله فلا تفاوت بالصغر والكبر فتعين ان يكون بحسب روية بعض دون بعض فتمت معارضتنا الدليلكم على وجوب الروية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الروية بعد اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها وليس سفسطة فههنا ايضا الجبال الشاهقة التى لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع شرائطها وجب ان لا يجزم الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانا نجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يحتاج الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فلانا سلمنا الوجوب اى وجوب الروية فى الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم قلتم انه اذا يجب وجوب الروية فى الغائب عند حصولها اوما نسبة الروية فى الغائب عن ما نسبة الروية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم والشرائط كما ان شرطها فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب فجاز ان تجب روية الشاهد عند اجتماعها دون روية الغائب والغائبة من تلك الشبهة شبهة المقابلة وهى ان شرط الروية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما فى حكمها كالمرئى فى المراة وانها اى المقابلة مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا روية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا روية اعمى الصين بقة اندلس او فى الغائب لاختلاف الرويتين فى الحقيقة فجاز ان لا يشترط فى روية المقابلة المشروطة فى روية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب ان المراد من الروية الانكشاف التام بالنسبة الى ذاته المخصوص كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهى ان الروية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون الروية بالانطباع اما مطلقا او فى الغائب

لاختلاف المرئيين واما السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى
قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ومعنى
قولك ادركته ببصري ورأيته واحد لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح
نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية نفت
ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية
في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد
عموم الاوقات فلا بد ان يفيد في ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا
ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى
عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب
اما عن الوجه الاول اي الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك
هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول
وانا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت حد النضج
وادرك الغلام اي بلغ فالمعنى ان الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة
والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم
من نفيها اي نفي المحيط عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي
المطلقة عنه فهو كالنص في احد جانبي اثبات الآخر وقلنا بمقتضاه ان
تعالى رأيته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه
الثاني من وجوه الجواب ان لا تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع
محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة ورد
الكلية سالبة جزئية وبالجملة يحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي
الى الكل بان لا يحط احدا ولا واحد من النفي ثم ورد العموم عليه فيكون
سالبة كلية وهي المطلقة والى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي
علما فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم لان علمه
ابصار الكفار لا تدركه اجماعا منا اما بقوله كونه ان اللام في الجمع ان
للعموم والاستغراق والا عكس القضية وقلنا لا تدركه الابصار
سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص
البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا

١٨٠

الثالث من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت الاشخاص باستواء اللام
فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث
لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه
ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية
بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا
واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية
وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى فنقول هذا مدح عاكم فاين الدليل عليه واذا
اسدل سياق الكلام بعد انه مدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل انما فيه
التمدح بصحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه اذ لا يمدح
المعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك واما التمدح فيه اي في عدم الرؤية بالتمنع
المتعزز بحجاب الكبرياء كما في السادس الثاني من الادلة السمعية انه ما ذكر سؤال
الرؤية في موضعين من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في قوله تعالى الاول وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي
مجاوز الحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك بمنزلة
طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية
لما عاقبهم بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم
كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال
باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة
ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان
انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية
الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا اختلاف ولو كان
لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعله اي منعهم حين طلبوا
ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم
موسى على طلب الرؤية المستعظمة بقولهم وطلبهم وقد مر في المسلك النقلي
من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الادلة قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني
ولن للتأبيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد

بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله ولن يتمنوه أي الموت أبدا ولا شك
أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرائعة منها قوله وما كان لبشر
أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه
ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم وإذا لم يكن من يكلمه وقت
الكلام يراه لم يره غيره إجماعا وإذا لم ير هو أصلا لم ير غيره أيضا إذ لا قائل
بالفرق والجواب أن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع
بسرعة وما ذكره من الدلائل على نفي الرؤية تنبيه الكرامية والمجسمة وافقونا
في الرؤية وخالفونا في الكيفية فقالوا إن الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة
ولا في حكمها ادعى بمنع ذلك للموجود المنزه عن الجهة والمكان بل هم يدعون أن
الفرق في أنه لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل
لا نرى هو أوقعهم في ذلك للمعتزلة ومخالفتهم لهم في أصل الرؤية والجهة أنا نمنع
الفرق وما ذلك أي ادعاء الفرق منهم حملنا الأكذوبة الفرق هي أن كل
موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في جهة وحيز فإنه ليس بموجود ولعل هذا
الادعاء وزعم أي قد عد ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن
حصر الموصوف فيما ذكرتم حكم وهمي فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الفرق
الذي ادعاه الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني
في العلم بحقيقته سبحانه والكلام في الوقوع والجواز المقام الأول الوقوع
أن حقيقته سبحانه غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية
وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة لنا وجهان
الأول المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا
لا يقبل العدم أزليا لا يسبقه عدم أبديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في
مكان أو إضافات ككونه خالقا عالما قادرا فإن هذه الصفات كلها
إضافات لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال
الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم
والقدرة وغيرهما والصفات الإضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات
السلبية ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة
المخصوصة بالنظر إلى حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على أن ثم حقيقة
مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق وأما عين تلك الحقيقة

المخصوصة

الموصوفة

المخصوصة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا
بصفات الأثر الخاص أعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة
بل بأن حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة في حد نفسها
الثاني أن كل ما نعلمه من كونه موجودا أو عالما أو قادرا أو مريدا أو خالقا إلى غير ذلك
لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه أي نفي ما نعلمه من صفات الألوهية
عن الغير وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة تمنع تصورها من الشركة لأن الموجودات
المتشخصة كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكس على قولنا ليس ذاته
المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب الصحيح الحكم بأنه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع
الحكم عليها بأنها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الآخر والجواب ظ
موارد التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز
وفي جواز العلم بحقيقته سبحانه خلاف فمنعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالي وإمام
الحرمين رضي الله عنهما ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية
في الأكثر يشعر بالامتناع وإنما منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر
والنظر إما في الرسم فلا يفيد الحقيقة وإما في الحد فإذن لا يعلم الحقيقة إلا بالبديهة
أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها تمام
فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة والحد لجواز خلق
الله تعالى علما متعلقا بالبسيط ضروريا بالعكس إلى عموم الناس في تحصيل
بلا سابقة نظر كما سبق من أن النظري قد يعلم ضرورة وربما البعض الأشخاص
والنظر في الرسم وإن لم يحصل أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها المرصد
السادس في أفعاله وفيه مقاصد المقصد الأول في أن أفعال العباد
الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه
أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير
أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
وقالت المعتزلة أي أكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب
بل اختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع
القدرتين على أن تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر
واحد وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته

اى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا يوصف بها افعاله تعالى كلطم
اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على
الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين
هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد اذا قارنت
حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط فى هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد
على الانفراد كمذهب الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما باتحاد المتعلقين كمذهب
الاستاذ وهو التجويز من المعتزلة او بدونه اى دون الاتحاد وح فاما مع كون احدهما
اى احد القدرتين متعلقة للاخرى وكما سبق فى انه ليس قدرة الله تعالى متعلقة لقدرة
العبد اذ يستحيل تاثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد
صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون
ذلك اى بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض
عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل
بقدرة العبد ووصفه بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب
دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى
لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر
من شمول قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة
عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث
قدرته تعالى ولا شىء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثانى لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار
والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اى الملازمة
فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه
متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دون ما عداه لا بد له من القصد
اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البديهة
فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة
له واما الاستثنائية اى بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهى قد يفعل
باختياره كانتقاله من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض
عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم الشعور
الثانى ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركيب الجسم منه فيكون
البطوء فى الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر

بالسكنا

بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى
وابنه الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان
الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين
حيث نفى الجوهر الفرد ونفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها
بالحالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركاتها ويقصدها الوجه الثالث
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله
وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا
ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع
وذلك المرجح لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح مرجحا فتخصيص
احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا هف
واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا
ينفى كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان
موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد من ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله
على مرجح الخ ما تقدم فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة
العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد
محدثة فافتقر ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه
دفعا للتسلسل فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة
فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد فى الكتاب هذا الجواب الذى فى الاربعين
بانه لا يدفع النقض المذكور اذ يقال لما لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا
واقعا بلا سبب ويستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه
واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه فى اعتذار لزوم الاشتراك
فى الدليل يدل على بطلان الدليل لتخلف الحكم عنه فيما بعد فيه النقض اذ لا بد من عدم جريان
الدليل فى صورة التخلف وهذا اى هذا الرد غلط فان ما ذكره اى حاصل كلامه من
الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى الى تخصيص المرجح اى قوله لا بد مرجح فعله

مرجحا

الى

ذكره

يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك
وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق
في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح
آخر فيكون مستقلا في الفعل لا يقال النقض وهو المراد بقوله ولما كان لقائل
ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى
دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل به فقد عرفت جوابه وهو
ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول
ايضا اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا
مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختيار آخر والا
لتسلسل الكلام الى ذلك الاختيار وليس بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا
في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب
الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن بقي ان يقال استناد ارادته
القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس
اختياريا له بطريق القدرة ... فاعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه
الثاني ... الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه والا فعلى راي من يجوز الترجيح
بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف
كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر
وحدوث الترجيح بلا مرجح وقد يكرر ... انا اعتنا ... عادية والمعتزلة [margin: عليك في]
القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين فابو
الحسين ومن تبعه يدعي ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم
بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه
التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي اي الساقط منها ويعلم ان الاول من مبدأ ... مستند
الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء
منها بخلاف الآخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه ... وجعل
ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية

سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها
في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمه اي عدم تاثيرها في غيرها وذكر انه لا يلزم
من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما
وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران
علية المدار اي كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال
بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ... فظهر ما قاله ابو الحسين [margin: في]
اذ ان الاول من كان ... من الامة كانوا ... مسلمين لايجاد العبد فعله ومعترفين
... له بالدليل في المواعظ والحال ان ... الضرورة ... على هذا المسارع
... فقط واما بعد المواعظ فلا استدلال عليه فكيف ينسب ... العقلاء
الى انكار الضرورة وهذا الامر الثاني ان كل سليم العقل ... علم ان
ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء
ارادها او لم يردها ... الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع
الموانع يحصل المراد ... بدونها لا يحصل ... اي من المقدمات التي علمها بوجدانه
ان الارادة ... ولا يحصل الفعل ... فكيف يدعى الضرورة في خلافه وقال
الامام في نهاية العقول والمحصل ان ابا الحسين ... خالف اصحابه في قولهم القادر
على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك
اي فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي الى احدهما ضروري وزعم ان حصول
الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه ... الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون [margin: من ع]
العبد موجدا لفعله ... بالغ في كون العبد موجدا وزاد على ... بتقدمه
حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان
ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ... في مسئلة خلق
الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف
من تشنيع اصحابه لو رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم ... في ادعاء العلم الضروري [margin: تسفيهم ع]
بذلك وان هذا الناقص ... من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة
ابي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا
لان الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله
عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما
ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض ... بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري

[margin: ابو الحسين من المعتزلة جرى على مذهبنا في خلق الافعال]

في الأول أي الباسر لأني الثاني أي الاستقلال حتى يتجه ما أورد وهو ما عليه لا أبا لعول
غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي تدعيه أهل الاعتزال كما هو مذهب
الاستاذ وامام الحرمين فان كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحنا بالوفاق
ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية فلا فرق في الفعل بين أن يأمر
الله به عبده بما فعله هو بنفسه وبين أن يأمره بما يخلقه عند فعله ويسمع
عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك
وأيضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجد فيه وبين أن يعذبه
على فعل يخلقه عند ما أوجد فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح
والظلم وبين فاعل موجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة أشد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان
أبا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس
انتهى كلامه واما غيره أي غير أبي الحسين فيستدل علله على أن العبد موجد
لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل
على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن
موجدا للفعل مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل
كذا وبطل التأديبات التي ورد بها الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل
بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه حتى يمدح به او يذم مطلقا
وارتفع الثواب والعقاب الواردين بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة
فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق
الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى محضة فله ان يعكس الامر فيعاقب
الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة
للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل
وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان
ذلك باعتبار انه محل لا لكونه فيها واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها
بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا
ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء الاحراق
او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يتجه ان يقال لم اثاب عقيب افعال

مخصوصة

مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف
والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير عادة
الفعل طاعة ومعصية وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه وتصير
علامة للثواب والعقاب لا اسبابا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه
ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه
الاول ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز
انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة
علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي رح ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على
ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل
في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت
على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس
الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه
بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه
وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله تعالى وجوده من افعال العبد
وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا وورد
عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على أن المعتزلة لا يمنعون الى ان ما اراد
الله او لم يرد من افعاله تعالى كان كذلك تحقيقا وافعال غيره الثالث الفعل
عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان بلا مرجح ممتنع وعند
رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله
فيبطل تكليفه وما يتفرع عليه وكذلك البعض في حقه تعالى لان وجوب الفعل بمجموع القدرة
والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان
معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع
الموانع اثرته القدرة الرابع ان ابا لهب مامور به اي امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع

لانه اخبره بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول عم بما علم مجيئه به ومما جاء به
انه لا يؤمن فيكون مامورا بعد ايمانه في الاستمرار مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن
ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا باسرا
تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما انه
مصدق فيعلم ضرورة انه مصدق واذا كان مصدقا فلا يمكنه في التصديق بعدم التصديق لانه
تحديث باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار
بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق
والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن التكليف باتيانه
فالتزم واعترض عليه بان الايمان واجب فيما علم مجيئه به لا فيما جاء به مطلقا سواء
علم المكلف او لم يعلم ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه
وتحقيقه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس هذا
التصديق الاجمالي من ابي لهب محالا له واما التصديق التفصيلي منه فهو
مشروط بالعلم بوجود هذا الخبر وسلم للتحويس التفصيلي فلو الحصول دون
الاول فلشامل الخامس التكليف واقع عموق الدنيا حاصلا كان ذلك
التكليف في حال حصول الفعل وهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل
الحاصل محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال ممتنعا وان كان في حال عدمها
وعن العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره
عنه كالعلم والقدرة والارادة وعن الغافل عن التكليف فتكليف الغافل تكليف
بالمحال وعلى تكليف الغافل ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق
وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة لمعرفته من جهات اخرى
كالوحدانية وغيرها من الصفات لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج
الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر ايات شتى مصنوعة وهي
انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني
ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله وما فيه وعد
ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الايات الدالة على ان افعال الله
منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي

النهي

انتهى

الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع
تعلق افعال العباد بمشيئتهم اي الايات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا
ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله بغير العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه
السادس اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقول ادم عم ربنا ظلمنا انفسنا
وقول يونس عم سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الاخرة
من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا
لو ان لي كرة فاكون من المؤمنين والجواب انه معارض بالايات
الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعلى العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان
اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر لا قائل بالفصل ومعارضة بالايات المصرحة بالهداية
والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم ومن يحوله
على جعلهما كما هو الظاهر منها واذا تعارض الظواهر لم يعمل بشهادتها
خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا المقصد الثاني
في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا
فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على الغير يصدر عنهم وان لم يقصدوا
اليه اصلا فلم يمكنهم لذلك اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء الموقع
على القصد فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها
والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله
ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين
مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق
جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان جذبه الى جهته
فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة
اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه
وهذا الاحتجاج الدال على لزوم احد المحذورين في التوليد على الاول المذكور لا يلزم [illegible]
وحقيقة القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الا[illegible]

لعل

اي المتولدات منها ما هي قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر
ومنها ما هو قائم بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها
فعل لفاعل السبب كما ان بعيد وما حال وجود المتولد بكن رمى سهما ومات
قبل بلوغ السهم المرمى فان الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الميت
وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات
بر منها ما هي فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها
وما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه
فليس من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم
المدفوع من الثقيل الاحجار والاجرام لا يقوم ... عليها والمعتزلة القائلون
بكون اسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة في ذلك كما في الحسن والقبح
واحتجوا الى الاستدلال ايضا كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع
ثقيل فحركه اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع
وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا لان الاتفاق مباينا ومحلها فيكون بواسطة
ما باشره من الدفع ومتولدا منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول
امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر بحسب قصده وارادته
وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين
ادعى الضرورة هنا ونوقض اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر
الناسبة للعباد فالايدي القوي يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان
الفعل المتولد واقعا بقدرة الله تعالى لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم
تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه
مكابرة صرفة بطلان المتولدات تسند الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل
بتوسط افعال اخر والآمدي رحمه جعل هذا الثالث وجها ثالثا من ... اما الاحتجاج
فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال
المباشرة وذلك مثل الافعال في الحروب والجدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف
النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن
والقتل في الجهاد ومع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او ندبا والايلام بالاسعي
الايلام منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف
بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بخلق الجواهر والالوان ولا ... //

في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي في سلطانه الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون
المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل
على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم جرح فلان
القتيل وقتل زيد بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي
هذا على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي
والتكليف بالافعال باعتبار انها دواعي يخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق
المدح والذم باعتبارها باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب
كترتب سائر العاديات والاسناد ... مبني على الظاهر بحسب العرف وكلام
العوام بحسب الحقيقة اي الجواب بعدما تقدم لم لا يكفي اجراء العادة بخلق
هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر وذلك كما في الحكم ... يتعلق بقوله لم لا يكفي
اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكرتم من الوجوه فيحكم عادة بانها من الافعال
التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كما في حكم حسن الامر
والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يمكن من الافعال مقدورة لهم ولا متولدة
من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول ... الافعال المباشرة
... ان ... فعل ... الاختياري معارض بالقدرة وقصده لان
... ومع ذلك ... المتولدات ... هنا وان سلمنا
وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعي فهو غير مقصور
في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بل بعد زمن طويل
فكيف يكون على حسب قصده وداعيه وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون
... فعالا له لان المباشر انما كان فعلا له لا بمجرد ذلك بل مع ... استقلال قدرته
بالايجاد ولا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها
ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وعن الاختلاف بين القوي والضعيف ... من كون
المقدورات ... القدر ... وذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب
عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب ... العادة ولك ان تقول جاز
ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل
العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر ولا يخفى دعوى الضرورة
وتأييدها ولما ابطلنا اصل التولد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر
فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب
ولنساق الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة

الحادثة عقيبه باتفاق المعتزلة لان تبعه مباشر اما القدرة الحادثة من غير توسط السبب
فهو الاتحاد اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه
ممكن بلا ريبة والمفروض انه ممكن ووقوعه فيه مباشرا فعند جاز وجوده فيها فيلزم اتحاد
العلتين المؤثرتين فيها وهما مثلان واجتماع المثلين محال ثم انه يفضي الى جواز حمل الذرة اى الذر
للجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل مولدة لاعداد
اجزائه فيرفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك معلوم ضرورة والجواب ان ذلك انه
اي القول بامتناع اجتماعهما بناء على اصلكم وجواز اجتماع المثلين فان المعتزلة في محل احد
جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم كانهم فصلوا وقالوا لا نجوز الاجتماع
بين جنسين متماثلين ونجوزه عند تماثلهما كما ذكره في المقصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول
لئن سلم لزوم تجويز المباشرة فما يمنع تولد اجتماع المثلين اذ قد يكون تاثيره
بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد مشروطا بعدم السبب كان ان وقع تولدا
مشروطا بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون
وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الاخر ويحتمل الكلام وجها اخر وهو ان
تاثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد لا في عينه وذلك كما يقاس على سبيل البدل
فلا يلزم اجتماع مؤثرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار
الافكار وهو الموافق لتركيب لفظ العين الثاني من الفروع وقد منع بعض المعتزلة
من ثبوت الفعل المتولد لله بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ويعدونه بالعادة
من غير توسط سبب وقد اتفقوا على انه لو تشبث احد بحبله والا احتاج في فعله
الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى الاسباب المولدات
وهو على الله تعالى محال والجواب ان ذلك انما يلزم احتياج البارئ تعالى لو بنيناه على امتناع
وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع
الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال ابو هاشم انه
في العادة احد قوليه وان سعى في البيان قد يطلع انه اي الاحتياج الى السبب
المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها وهذا ايضا يلزم احتياجه
اي الله في الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق
انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض
وصوره بعضهم ووافقه ابو هاشم في الفرع الاخير ما نحكم وهو تولد الحس
من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها
عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فتكون حركة

الاعصان

الاغصان والاوراق من فعله تولدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب
فعل على اخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز ان يكون بمحض عادة الله
ابتداء ويكون السبب شرطا كما في اجزاء العادة الثالثة من الفروع قالوا العلم النظري
يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر فيما اذا غفل عن النظر والعلم
بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل يعد
مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري
متولد في من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال كونه متذكرا
لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله تعالى فامتنع التكليف بها ولا وجه عن
ان يكون مامورا بها ومنوطا اجماعا (?) واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر
اي حين كونه مولدا لو تولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم
لو لم يكن وان عارضه شبهة لانه يقبل معارضتها كما بعد والجواب الاول ما مر من انه
مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد سبق بطلانه
في مسئلة خلق الاعمال والجواب الثاني لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح
وكذا معه ولا يمنع تولده عند عدمها كما في ابتداء النظر اي سلمنا امكان عروض الشبهة
عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع تولد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع تولده عند
عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع تولده ولا يمنع ذلك تولده حال
عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة
تولده دفع فعل العبد لفعل الله تعالى وذلك باطل بخلاف دفع شبهة تولد ابتداء النظر
الذي هو فعل العبد ايضا قلنا ما ذكرتم منقوض باستمساك الانسان القوي الشيء الذي يحرك
عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان المحرك ذلك الشيء
فعلا مباشرا لله تعالى او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا
الرابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتولد
اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتماد بعض الاجسام على بعض واصطكاك بينهما
وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة
لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا
لوقوعها من القدرة مباشرة ولذا ابو هاشم في الثالث التعاقب على الاطلاق لتوقفها
على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفت ومنع ابو علي في التاليف
القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة بحركة ضم اصبعه الى اصبع او ضم اصبعه
الى جسم اخر وقال هذا التاليف يقع بغير تولد بخلاف التاليف القائم بمحلين

عن محل القدرة كحيث يماس محلها فانه لا يعلم التولد لان الفعل الصادر عن العباد
في محل خارج عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتولد الحاصل
منها القائلون بالتولد يسمو التسبب المولد كما تولدت في ابتداء حدوثه دون حال دوامه
والى التوليد حال حدوثه وحال دوامه والمعتمد مانع في الاول كالمجاورة المولدة للتاليف
والوهي اي تفرق الاجزاء المسمى بعضه المتولد للالم فانهما تولدا في حال الحدوث
لا حال البقاء وقالت بل الاعتماد اللازم المستعمل فانه عند انتفاء الموانع تولد الحركة
ابتداء حال حدوثه ودوامه فالاعتماد المذكور ذهبوا الى ذلك وقد علموا ان كلا من المجاورة
والوهي في ابتدائه كونه واما القائلون بمباشر من التوليد لم يقض عدم تولدهما
في الدوام عدم تولده بما في الحدوث ومن تولد بما في الحدوث تولد بما في البقاء والواحد وا
خصوص … الاشياء الاربعة شرطا في التوليد لهم وذلك في جميع الاسباب المولدة …
ولم يقولوا … تعلموا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو
متولد من الالام المتولدة من الجرح فقال قوم واسنده اخرون والقاضي لم قال وغاب الاصل
في التولد لان ترتب الموت على الالام … منها كما في سائر المتولدات
والمسئلة مراغمة للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو
الله سبحانه … فان نصوص دالة عليه قال يحيي ويميت ربي الذي
يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره
من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصل
بضربه بالمسواط عند طبخه فاسنده قوم وقال الواصل هذا الطعم واللون متولد من فعله
لحصوله بفعله وعادته ومنعه اخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم
من العباد بالمباشرة ولا بالتولد … ولا متولد من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم
واللون بالضرب ونحوه من افعال العبد في كل جسم لان الاجسام متماثلة في
الجواهر الافراد المتماثلة فقال لهم نعم مسلم … الجواهر لم لا تستند حدوث
الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف
اعراض فيها هي شرط لحدوث كل اللون والطعم فيها الحادث … منها في جسم
او لم توجد فيه شرط وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم
الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع بفعل انه متولد من الاعتماد وهو
مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه متولد من الوهي
وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهي متولد من الاعتماد
وذلك لان الالم يقدر الوهي قلة وكثرة لا يقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد

الواحد

الواحد العضو الرخو الرخص اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف
ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى
من الحاصل في المكتنز بل لا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان حاصله التوليد
اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت
في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت
من الوهي الواحد والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد وان كلا منهما اختلاف
… متولد من شيء واحد فلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير
تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به
والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف
العضوين في قبول الوهي فان الرخو والضعيف يكون اولى فلم لا تجوزون استناد الالم
المختلف الى الاعتماد الواحد بتوسط اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين
الالم والاعتماد كالحكم وايضا فيبطل ما ذكر اي تولد الالم من الوهي تفاوت الالم تفاوتا
لا يوجد في الوهي كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانى العقرب فان ما بين الالمين
تفاوتا بائنا جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين بل ربما كان
ما يحصل من الوهي بزبانى العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الالم
على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وسواء العروج المركون … الكتاب
هل يمكن احداث الالم بلا وهي كما مر اتفقوا على عدمه في الفروع الثاني فمن
لم يجوز ان يكون فعله متولدا حكم بان الالم الصادر عنه لا يكون بسبب الوهي وليس
اياه ومن جوز التولد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهي وتعلم
… على الفرع الثاني ان العباد الظاهر منها انا لا نعلم هل يمكن … احداث
الالم بالوهي اولا … يكون … الفرع فلا حاجة الى اعادته ولذلك لم يذكر
الامدي … المقصد الثالث البحث عن امور صرح بها العدلية وانعقد
عليها الاجماع ومنها قولهم الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم
ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال
في قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال
في القلوب وذلك لان من الامور في اللغة … الحقيقة وانما سميت تلك
لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع عن الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء
لان الاصل هو الاطراد الا ان … مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان
والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو قول اهل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى الالف

اي سماها محتوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك
كما كان جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة
اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للصانع وايضا وكون بانعها وسمها اي وسم
الله في قلوب الكفار بسمات وعلامات يعرفها الملائكة فيميزون بها الكافرين عن المؤمنين وذلك
لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم والاتساع ان الخلق تعالى في قلوب الكفار سمة تميزها
عن قلوب الابرار ويبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية
لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يعرف بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك
سببا للانزجار عنه الثالث وهو للكعبي منع الله تعالى منهم اللطف المقرب الى الطاعة
المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يفعل الرب اللطف
فكانهم ختم قلوبهم لان قطع اللطف مانع عن حصول الايمان كما ان الختم والطبع
والاكنة هو ما يمنع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم
الله تعالى الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك بمنزلة من منع حصول الايمان في قلبه
بالختم عليه لان العمل بلا اخلاص كلا عمل وسوى ما ذكره من التاويل مع
الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده
الى الله سبحانه وسياق يكذبه بيان سياقه ... ذكر الله من الاشياء في معرض منع
الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استئناف
لبيان السبب وبعض ما ذكره لا يصلح لذلك اي لكونه سببا لامتناع الايمان فان
مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا
الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع امتناع الايمان
فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي يأولونها التوفيق والهداية قال الشيخ
الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة الخاصة على الطاعة
ليحصل بها الموافقة وقال امام الحرمين رح التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة
اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اي على خلق الاهتداء وهو الايمان
والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل الرشد
وتبيين مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اي هذا التاويل
امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم
موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك والدعوة عامة بجميع الامة لا اختلاف فيها

يأولونها الثالث الدعاء بها اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب
وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور
طلبها واطلاق الناس لفظ الدعوة يعم ما له وجود الانتفاع بها وعدمه
الرابع كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المعارف دون كونه
مدعوا اذ لا مدح له اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو
في الحيوان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدره
الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير
قال الله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا يتولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل
الله تعالى وقالوا المقتول يقطع عليه القاتل اجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم
غير بالتقديم الاجل الذي قدر له وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل البداهة
لولا القتل لعاش وادعوا في تولد سائر المتولدات عند اسبابها عند افعال
اسبابها واستشهدوا ايضا بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول
ميتا باجله الذي قدره الله تعالى له لما ذم وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يحلل بفعله
امر الاماتة ولا تولدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا والحكم مذموم فيهما
قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة
الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم
العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره
ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد او ما يقرب منه واقع
بالاجل ليس منسوبا الى القاتل والفرق عسر في العقل لان الموت في كليهما
متولد من فعل القاتل عندهم فاذا كان احدهما باجله دون الاخر لولا التحكم
من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات كما قالوا انه وبيان ذلك انه لما حكم
العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة يمتنع ان يستند موتهم بعضهم الى
الى الله تعالى والامكان فعلا منه خارقا للعادة الا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها
واما انه يموت جماعة قليلة في لحظة واحدة الله تعالى فلا امتناع فيها بحكم العادة
بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزم ابطال
المعجزات اذا انسبوا الجميع الى الله والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم
لا يستلزم كونه فاعلا والحكم العادي وهم لان مثله يقع في الوباء نعوذ بالله
من ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله

الملحمة الوقعة العظيمة في الفتنة صحاح

وهو رزق فالرزق الذي هو حلالا كان او حراما لا يقع من الله شي للبس بكونه تحديدا
للرزق بل هو نفي الدعوى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشعري
ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما
وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فالاول
للامدي والثاني للاشعري على الاول فلا يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى
الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقال المعتزلة وربما يقال انهم يتفقون بحسب ما يشمل اطلاق
الرزق على المتفق مجازا عندهم لانه يتصدق به واما عندهم اي المعتزلة فيفسرونه بالحلال
بانه فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيلزم ان من لم يرزق //
الا تصور ضحها كل والاجرم وفرق اوى على لا يتبع من الانتفاع به فلزمهم
ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وذلك والاجماع من الامة قبل ظهور
المعتزلة كل وذلك الذي يرد عليهم ولم يرهم ناع عليهم فساق اصلهم في الحكم //
على الله تعالى يجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين
فانهما مبنيان الاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة مما يدل
صدق على بطلان اصلها الجامع الاستغفار وهو الرخص والغلاء المسعر
هو الله تعالى على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه
عليه السلام فقالوا اسعر لنا يا رسول الله فقال عم المسعر هو الله واما عندهم فمختلف
فيه فقال بعضهم هو اي المسعر فعل ما يشمر من العباد وليس من الله الا هو فيقع
منهم على السعر والاسعار من خصوص وقال اخرون هو منقولي من فعل الله
وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بحسب ما شاء من فعله والله اعلم

الفصل الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون
فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق //
واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى
لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات مفصلا فلا يقال
الكفر او الفسق مراد لله تعالى بل يقال انه الكفر وهو ان الكفر او الفسق مما هو مريد
لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب
التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع والا يتوهم منه
اي من الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا
كما يقال بالاجماع والنص ان الله تعالى خالق كل شي ولا يصح ان يقال انه خالق
القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له تعالى كما قال

له ما في السموات وما في الارض اي هو مالكها لا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه
اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله تعالى مريد للكفر والفسق معصية
معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادية الجادية عند من
اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله
ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله تعالى وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه واما المباح وافعال غير
المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة منه تعالى اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه
خالق الاشياء كلها لما مر من اسناد جميع الحوادث الى قدرته ابتداء وخالق
الشي بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة
لله تعالى فلا بد لاختصاص بعضها بالوقوع واوقاتها المخصوصة من مخصص وهو
الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد
منها اي من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص
الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه
لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم //
باستحالته والعالم باستحالة الشي لا يريده بالضرورة وايضا لو اراد
فاما ان يقع فيلزم الاعلام او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده
ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشي صفة مرجحة لاحد طرفيه
لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة فثبت ان عدم
ايمان الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا واقضا هو مقطوع على علم
الله تعالى وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح
الصفة وبعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار
والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي
عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول فصح ان يكون هو دليلا رابعا يحتج به
ايضا وانما صح بالاطلاق دفعا لتوهم العبد بافعاله او على السني في
افعال العباد الاختيارية كما تاوله المعتزلة وبلغ هذا التوهم انهم كانوا
يوردون كلا منهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه والاول هو ما شاء الله
كان دليل الثاني وهو انه غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لم يكن ما شاء الله الثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول
لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله فصح واي المعتزلة

على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره
بالايمان والامر بخلاف ما يريده تعالى يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه في احكام الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون
كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به وهو ممنوع وتوضيحه نسلم الاول
ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو انه الصادر
منه حقيقة فلانه لو اتى العبد بالفعل لقال الممتحن ليس لي غرض واما الثاني وهو انه لا يريد
الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد
الامر الثاني انه اذا عاتب الملك عبده بضرب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده
بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل ليظهر العذر وهو يريد عصيانه فيه
فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه
فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله
الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف
الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث لما التجأ الى الامر وقد يأمر ولا يريد فعل
المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها الثاني من وجوه استدلالهم انه لو كان
الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والايمان به موافقا لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به
وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وعند تسليم
لما لا يجوز كما عليه في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة
ليست طاعة انه لو اراد تحقق شيء من اغراض المراد من الاجراء ونفى اراده المريد
ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر
ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد صنا نوع
بعض اصحابنا في الجواب فقال الكفر مراد بالكافر وغير مراد من الكافر ولان القول
الثاني يبنى عن الرضا بالكفر دون الاول فهو قول لا طائل تحته الثالث لو كان
الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان
الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اجماعا قلنا الواجب
هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار
المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة
الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته
واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس
اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر

وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب
الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر ولو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء
وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الامر
بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور وعدمه قلنا الذي يمتنع التكليف به
عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الحادثة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين
النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران
في الجو بلا آلة وليس مقدورا بالفعل للتكليف والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق
به القدرة الحادثة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لكن القدرة عند مباشرة الفعل
لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا
مع ان الفعل ليس مقدورا لهم وربما احتجوا بآيات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء
حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا
ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون
انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين
من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا للدعوة وتعللا لعدم اجابته
والعناد لا اعتقادا لاستناد الكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلام حق اريد به
باطل ولذلك ذمهم الله تعالى بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي عم في وجوب الطاعة
والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال الله تعالى قل فلله
الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم ونسب غرضهم
الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان كل ما كان سيئة
اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد بكونه مكروها للعقلاء
منكرا لهم في مجاري عاداتهم بحال العقلاء للمصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها
او اراد بكونه مكروها كونه منهيا عنه ~~واراد بكونه مكروها~~ مجازا وانما يرتكب هذا التجوز
توفيقا للادلة اي جمعا بين الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل العقلية وما الله يريد
ظلما للعباد جوابه ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا
لله تعالى قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده بل ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف
كشف ح ظلمه عليهم فانه ليس مرادا ولا كائن بل تصرف فيما هو ملكه فكان ذلك التصرف لا يكون
ظلما بل عدلا وهذا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي
الارادة فالفساد ليس مرادا قلنا المحبة ارادة خاصة وهي الاشعار تبعته شف

ومواخذ ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام لجامعه ولا يرضى لعباده الكفر
والرضا هو الارادة قلنا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه
ويواخذ به ويؤيد ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس ما مورا بارادتها
وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا اذن ترك الاعتراض مغاير الارادة
ثم عن الايات معارضة بايات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء لجمعهم
على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم
اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الايات وغيرها على مشية القسر والالجاء
وليس هي لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين
لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر
مراد الله السادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها
لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وفي الاستدلال بها نظر لانه يفيد حدا ولست عليه للكائنات
ولا دلالة على ارادة المعاصي بل على ان ما اراد الله شيئا كونه على هذا الوجه
ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مراد الله اذ لو كان مرادا له
لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه تخصيص افعاله والاساورل
المعاصي على ارائهم وذلك على ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم كثير في القران
خاتمة للمقصد الرابع في نقل راء الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا
الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير فيه غالب على هذا
العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا
الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا
محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان
ههنا ان يقول لما فالم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله
ثم لا يمكن تبرئة هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور
كلها هو القسم الاول وكلامنا في القسم الثاني فهذا العالم لا يمكن تبرئته عن الشرور بالكلية
وقطع الشيء عن لوازمه لم يمكن فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في
القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالعرض داخلا في
القضاء دخولا بالتبع والعرض فاما الشر فعلى اي فعل ما غلب خيره لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة

الرضا

اما امر الشيء

عالم عليه

حيوة العالم لئلا يتهدم به دور معدودة او لا ما لم يسافر في البر او البحر يسلك الى ذلك
انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى الفساد
اليه فانه يامر بقطعها ويريد بالارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير
كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى يهلك لم يعد عاقلا
فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الفلاسفة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها
على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس في الحسن
والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه
شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف
بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل
قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن
قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة
بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له
واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن
والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة ولنا ان نعكس القضية بعض تغيير
تمهيد اصل محل النزاع في العقل والقبح بالمعنى الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما في الفعل الذي من حسنا وقبحا في نفسه
ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال

والحسن

لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون
الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع
في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له
بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن
والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول
ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف
كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح
في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان
اريد به ما يشمل افعال الله اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث
هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء
منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا
او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة
او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا
ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره
ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته
او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة

والعقاب في

الضار ع

بعض

والقبح ظ

حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل
او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف
بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات
الجدلية قولهم في الحسن والقبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن
احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم بحاله احترازا عن
المحظورات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام فانه غير متمكن
من العلم بحال الفعل بخلاف الكائن في شاهق الجبل فانه يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد
بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم فعل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف
المذكور للقبيح بوجهان اي وجهين احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم
بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة توثر في استحقاق الذم اذ
لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله الذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ
عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه واذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا على ان
الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان
كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات
اتفاقا منا ومن الخصوم وبيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك
هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل
منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح لوجوده
على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب مقتض فلا يكون اختياريا
لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل
منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه
وتسلسل ووجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز معه
الفعل والترك فاحتاج الى مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه
اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل
فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير
امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله

نشأ في الجبل

لو لم يكن كذلك لكان له

ح

فيكون مجبوراً فيهما فلا يتصف شيء منهما بالحسن والقبح العقليين بالاجماع
المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان قيل اي الشبه لا الكم على كون العبد مجبورا انتصب للدليل
في مقابلة الضرورة او كل احد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق
بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع كلام يسفسطه باطله وتكاليف
ظاهره وايضا فانه اي دليلكم يتوجه على ما لا يتوجه لا ظهر ان الدليل في افعاله والمقدمات
المقدمات في التقدير المعروف فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه
ولم يتوقف الفعل على مرجح الى اخر ما مر بعد اسقط الدليل المذكور باقعاله والضا
فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح
الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف اذ لو كان العبد مجبورا لم يجب
عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتم فلا تقولون
بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم
والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي
مع انهما ثابتان عندكم فما هو جوابكم فهو جوابنا ولا خفاء ان تعالى
انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة
المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح وايضا يلزم
ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي
يتوقف عليه فعل العبد داع له يخص احتمال الموجب للفعل في ذلك لا ينفي
الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل كما قيل اما نقض او حل قلنا
اما الاول فان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته
واختياره والمستدل انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مضادا لما
للضرورة واما الثاني وهو النقض بافعال الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل
الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة
القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي
ونحن لا نقول بها فان الترجيح والاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل بلا داع
عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما في مسئلة الهارب
من السبع والعطشان اذ الواجد للقدحين المتساويين واما المنقول
بها المقدمة المذكورة فعلينا النقض بفعل الباري وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة
عندنا التي هي هذا الدليل بحيثيته جار في فعله تعالى الاختيار انه يتمكن من الترك

وان فعل سواء توقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا احتياج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل
في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك
الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر والمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا
عن فاعله لزم التسلسل عن صادر في حقه بل في حق العبد والى ما قررناه في المرجح فاعلمه
في كلامهم ولو ارادته المستند الى ذاته احتياجا لمتعلقات بالفعل في وقت
مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا
جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما في العبد قلت
لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستند الى ذاته
تعالى وارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه
قطعا وبعدم جوازه مع انها لما ان الى ماهية من شانه الاتحاد فلا احتياج
ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى ادى التحويج الى المؤثر عندنا الحدوث دون
الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان كان مؤثره
العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض
بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا اي الواجب الشرعي بامر فيه حد الفاعل
فيه بل يجب ان يكون الفعل ما هو مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار
في محله ولا تكليف ذلك في الواجب للفعل عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا
النقض الشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد
مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بالايجاد لفعله من غير داع واختيار يترتب
على ذلك الداعي ويوجب الفعل فيحصل اي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه لم يخلق
الله تعالى اياه وقد سماه اي عدم استقلاله هذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم
بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قال الشيخ
وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه
مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار
الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين انما يتم هذا
حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته
لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول
من الذات وهو ظاهر واللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه
عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ونذم
تاركه قطعا فهذا يصف الكذب بعينه الحسن وكذا الحسن بل يجب اذا كان فيه

شرح قوله ....
وملازمة

لا تعالى

انجازه وعد بالفعل طلباً للحسن او الواجب نحو العصمة والانجاء وقد يحصلان
بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه
معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذباً في نفس الامر ومن ثم قيل ان
في المعاريض لمندوحة عن الكذب للذي كان الانسان نه قبيحا لا حسنا الا انا نقول واذا لم يمكن الكذب
قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض
ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية وعلى قصد اى معنى
كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ الكلام
الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب
هنا قبح الصدق لانه اعانة على ظلمه فلا يكون حسن الصدق اتفاقيا للظالم
وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك
ضعيفة يذكرها وننبه على وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه
اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم
كذبه فيما قاله امس ويستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا
وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا لعلة لانه حسنا وهو المطلوب
قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد مسلم
جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون الكلام الواحد حسنا بتعلقه بالمخبر عنه
على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس قبيحا
ومثل ذلك جائز عند الحكماء القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا يستقيم هذا المسلك
حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو
قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء
وقد يمنا هنا كل على حاله او نلتزم قبحه اى قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان
كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما
نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح واستخبر بان انقلاب الحسن الى القبيح
انما يأتي على القول بالوجوه الاعتبارية فتضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا
على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار
ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار او امر خارج
يعني بالكذب والعصيان فالاول لاستلزامه قبح وان لما كان زيد في الدار والثاني لانه باطلان
يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون جزء شرط او العدم كون زيد في الدار
والشرط لا يشترط ان يكون عدما والثالث يجري في الكلام الصادق لكونه كذبا

ان قام

١٩٥

ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب لا الخبر المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب
هو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له
لترتبها اى لترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا
لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمقصود
زوده في نفي القبح بل هو قائم بكل حرف او بالمجموع وهو وان الامدى فانه قال
لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه
او لآحادها والاول باطل لان ما لا وجود له لم يتصف بصفة لا ثبوتي لان المتصف معصية
له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل لان مقتضي القبح
في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف
خبرا وهو محال قلنا هو اى القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية
فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعض القائلين بان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه
على تقرير الامدي واما على تقرير الكتاب فيقال ان ليس يلزم من كون القبح
ذاتيا اى مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا فيمتنع وقوعه
صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل
انفكاكها عنه او نقول القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فيقبح لكونه
جزء خبر كاذب كعموم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فان هو موجود الكلام فيه فهو موجود اتفاقي فنقول
القبح به الرابع كونه اى كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته لانه يعقل الذات
دونه بل زائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم
قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على عدمه
فانه نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل
في الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض لم يقم
عليه دليل مع انه نقض باتصافه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل
الذي اورده يدل على كون القبح امرا موجودا خارجيا مع كونهما اعتباريين
الخامس علمه بالقبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان
ما يقتضيه قبح حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك فيلزم قيام الصفة الحقيقية
بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد تقال لو كان القبح وانما يلزم تقدم
المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل
او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علمه حاصل قبل الفعل

بل الحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله
والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح وبما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات
ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية للمعتزلة في المسئلة
طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس
طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا
يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع
الاذى وليس ذلك الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع لانه يقول به ايضا المنكر للشرع
ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف لان العرف يختلف بالامم على حسب
اصطلاحهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب
ان ذلك اي جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائم
والمنافر او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين
عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام
هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عنّ له تحصيل غرض من الاغراض
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف ولولا
ان حسنه مركوز في عقله لما آثره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف
على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا وان لم يتصور في ذلك طوعه
وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمة
من يراه ولا يتصور غرضا من جذب نفع او دفع ضر بل ربما ينفر رقته بتعب
شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب
اما حديث ايثار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون
الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فايثاره الصدق
لملاءمته لتلك المصلحة الكلية حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك
لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبع وسببه انه يتصور مثله في حق
نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره
فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان
فاحدهما لو حسن من الله كل شي لما امتنع منه شي من ان العجز انما هو لا حل
النبي الذي لا يتصور في افعاله بحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك
ابطال الشرائع وتعمية الرسل بالكلية لانه قد يكون تصديقه للنبي
بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية

(في الهامش: عنّ له كذا يعني بضم العين وكسرها عنّا اي عرض صح)

(في الهامش: العالم خ)

(في الهامش: فاحدهما خ)

وينبغي ما في السمع وانه باطل اجماعا وحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وعاد
المحذور الذي هو سد باب السمع والجواب انا نترك امتناع الكذب منه عندنا لا بقبحه
العقلي حتى يلزم من انتفائه تجويزه لان لا نعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر
وقد تقدم في مباحث الكلام مستقصى ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف
على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية ليست بنقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق
من ظهرت المعجزة على يده جزما عاديا وان كان نقيضه ممكنا في نفسه فلا يلزم التسلسل وثانيهما
وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو لم يتوقف الحسن
والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي ذلك سد باب
القياس وتعطيل الشرع في الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا استناد
الفعل الى المصالح والمفاسد التي هي المقصود في شي لما مر من ان المصلحة والمفسدة
راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته في احكامه تعالى مصالح
العباد ودفع مفاسدهم تفضل عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا
واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على بعد كون الحسن
والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا ثبت
ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة
وما يتبعها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه
او قبحه بالعقل من الافعال التي تنسب اضطراره ينقسم الى الاقسام الخمسة
لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله
على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة
ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه بتفصيل
الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل وان لم يعرف جهة بعينه ولهم على التفصيل
الاجمال في جميع تلك الافعال قول بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف
في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق
بتضرر الشاهد دون الغائب واتصافه من التصرف في ملكه الشاهد سبحانه
من الشرع ودليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب ان الاصل ثبت
بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما حكم بمعنى الملائم
وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه خلق العبد وخلق ما يشتهيه وخلق
المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا

(في الهامش: ملاءه)

(في الهامش: العادية التي خ)

(في الهامش: تعطل خ)

(في الهامش: من خ)

وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف من بحر لا ينزف ليدفع به عطش
المهلك أتجزي العقل بحكم بمنع الكريم الاكرم منه وبكلفه بالتعرض للهلاك كلا الجواب
الجواب انما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك ومن منفعه
خلقه او خلقه لغرض اخر لا نعلم واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة
اذ لا منع منه فيباح الا ان نشترط في الاباحة الاذن ومرجعه الى كونه
حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافيه واما يصح هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن
العقل وربما يقال هذا التفسير يرجع بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي بانه حظر او اباحة وهذا اشكل من التفسير
الاول لاشتماله على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض
الادلة او قد سن تعطيلها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه المقصد
السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا ثابتا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه
يفعله وهذا الخلاف في مسالة الحكم المتفق عليه فرع المسالة المتقدمة اعني
قاعدة التحسين والتقبيح اذ الحاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه
لا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب
بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم يحكم ما يريد ويفعل
ما يشاء لا وجوب عليه ولا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة
فانهم احتجوا عليه بناء على اصلهم امورا قد ذكرنا منها وسنبطلها بوجوه مخصوصة
بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل
الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء
كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد
عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينقض
بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر
بالمعروف وينهى عن المنكر وكان في الاطراف مجتهدون متقنين لكان لطفا
وانتم لا توجبونه على الله بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور
التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال
قبيح وهو ممتنع عليه واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف
اما لا لغرض وهو عبث وانه قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى

واما الغرض

حكام

لكنا لا نعلمه

واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة
بلا حظ واما في الاخرة وهو اما اضرار وهو ليس اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفع
وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم
الطاعة التي كلفتم بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد
وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعم الملك عليه بما لا يحصى بتحريك انملته
فكيف يحكم العقل بانه يجب الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فيجاب
انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما يجيء عن قريب او هو لغرض قوم كالكافرين ونفع اخرين
كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار
وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا
عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في السيد اذا كان له
عبدان مطيع وعاص وايضا في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء
لهم بها وذلك لانه ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق
في ارتكابها العقاب بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره عن الله تعالى
لان العقاب حقه والاسقاط فضله فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب
لا يستلزم التسوية فان المطيع يثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء
مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويزه مرجوحا ضعيف جدا على انه ليس يلزم من
جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك لو علم المكلف ظن العقاب
راجحا على تركه او مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء
كما ان جواز تركه بل وجزمه على تقدير التوبة الى عكس صدوره عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر
الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان
اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه كيف وانه شيء نصحني بالقطع على حين
القاعد القائل بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه ابي علي
الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية
ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح
فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك
لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب
لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي

على ان ارتكاب القبيح عنا ما
ولا تجوز الاخلال به بل تجويز
ترك العقاب لكان ذلك
اذنا من الله سبحانه

انا بينه

لو لم يجب على الله رعاية الاصلح
للعباد لوجب ان يكون ...
ونفاد ما في خزائنه لا يوجب
قدرته على الاصلح ولا يجاوز
عنه فيتنزل قدرته ...

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا
اول ما خالف فيه المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله (الاشعري)
وحسن توفيقه الخامس في تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع
جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع
جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان
له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن
له حسنات وجب على الله اما صرف المولم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي
ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه وهو اختيار ابي هاشم دونه لا ما فوقه وانهم بنوا على هذا الاصل
الذي هو وجوب العوض لمن عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
اختلافات ذكرها فيما سياتي بعد اي بعد الاصل الاول فقال طائفة كابي
هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف
والجبائي وكثير من معتزلة البصرة يجب ان يكون في الاخرة لوجوب دوامه كالثواب
وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيجب بهذا الالم عوضا اخر ويتسلسل
لجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني بل لزوم الالم المتبذول له عوضا ما يدوم
الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه ومنها الاختلاف الاول ومن (اصلح)
وقد عرفت توجيههما ومنها الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط
الثواب اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر
في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض وعذاب الفسق او الكفر والجمع
بينهما ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عذابهم بحيث
لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتالموا بانقطاع
التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق الم
ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يحسن الايلام لمجرد التعويض او يكون ذلك قبيحا مع امكان الابتداء به
على طريق التفضل بخلاف اللطيف السادس على المنع هل يحسن لمجرد التعويض عوضا
زائدا لا يكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك الايلام عبرة له تزجره عن القبيح
ثم ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم
الايلام لمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شيء اخر وهو ان يكون
لطفا للمتالم ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله
يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا
والمذكور في كلام الامدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الايلام لمجرد

كالجبائي
التعويض واي العوض وحده المعتزلة والمجوزون له لم يجوزوا الالام لا لغير التعويض
واعتبار العبرة بتلك الالام وكونها لطفا في زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الصيمري (الضيمري)
الى جواز الالام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب بعضهم الى ان الالام لا يحسن لمجرد
التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفع الا بحالة التعويض
فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل يعوض عما يلحقها من الالام
والمشاق من حيث ذبحها وتنازعها على امثالها التي لا تقاسي مثلها اولا تعوض
وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الاخرة واذا كان في الاخرة فهل
هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل تخلق فيها عقل يعقل به انه جزاء وانه دائم غير
منقطع من اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالم للبهائم والصبيان مكابرة وكرها
من التزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع في التكليف ما لا يطاق (تكليف ما لا يطاق)
جائز عندنا لما قدمنا انه في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء
اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الساهي
فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد والعاجز الطيران
الى السماء عد سفيها وقبح ذلك مستقر في بداية العقول وكان كامر الجماد الذي لا يشك في كونه
سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او وقوعه
او تعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة
الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به
حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره
وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا
وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين
وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه
فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع لما امتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع
طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره (التكليف طلب ايقاع الفعل من العبد لو)
واقعا اي ثابتا لان الطالب يتصور شيئا لا يرى تصورا ولا مطلوبه على الوجه
الذي يتعلق به طلبه ثم طلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف
هنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ما هو من جنس
شيء يعقل اجتماعه وتصور الشيء على خلاف ماهيته دانه لا يكون تصورا له
بل لشيء اخر لكن تصوره بعنوان ليست به موجودة فانه لا يكون متصورا الا بوجه قطعا
بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس في الخارج شيء هو ملزوم

احد

او مجيبي هو اجتماع الضدين او بالتشبيه يعني ان يتصور اجتماع المتنافيين كالسواد
والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره على شئ من الوجهين
كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور الموقع وتبيينه ولا يستلزم له صرح ابن سينا به
اي بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله معنى قول اي كما تشهد العلم
بالمجهول علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك فتامله ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم
اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به
القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس
ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا
ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به
كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن
وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا
عندهم ونه اي ما ذكرناه من التفصيل وتحرير المباحث فيه يعلم ان كثيرا من ادلة
اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتنافيين
نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره من آل
جواز التكليف بالممتنع لذاته نوع تصور وان بعضهم قالوا بوقوعه بصور
تشعر بان مولانا يجوزونه المقصد الثامن في ان افعال الله ليست
معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله بشئ
من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف
الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقال الفقهاء
لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات
مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه شئ ولا يجب ان يكون فعله معللا
بغرض ولا يقبح منه شئ فلا يقبح ان يخلو افعاله من الاغراض بالكلية وذلك يبطل
مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اي وجوب التعليل ووقوعه
تفضلا احدهما لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان
هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى
الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده
اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل

بقوله [illegible]

مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره
فلا يلزم فليس يلزم من كونه فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول فليس
كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى عن التضرر
والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم
ودفع مفاسدهم ولا تحد ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة
اليه من عدمه جاء الالزام لانه يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له
والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له فان العلم
الضروري بذلك بل يقول كيف يدعي وجوب تعليل افعاله سبحانه بمنافع العباد وانا نعلم
ان خلود اهل النار في النار ليس بفعل الله ولا نفع فيهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما
اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل
مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله تعالى اذ هو فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه
فيما سلف فلا يكون شئ من الكائنات التي هي الحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته فيه
ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل اخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل بدونه الا به
ليصح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله
واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشئ منها في وجود الاخر بل تعلق بانعقادها
باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض دون عكس تحكم محض ولا يتصور تعليل
افعاله اصلا ولو بعضها اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض
والمقصود في نفسه والا لتسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له ولا يكون ذلك الذي
هو غرض ومقصود في نفسه لغرض اخر والا خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول
بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا
في نفسه وقد يقال لا يجب الغرض كونه معارضا بالدليل بل يكفيه المعارضة الا عشاري
احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض عبث
وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه ومستغنيا عنه فلا بد
في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم
بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسألة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه
فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعون وتعبرون عنه بالعبث فالتحرير تغيير وان اردتم
بالعبث امرا اخر فلا بد من تصويره اي تصوير ذلك الامر الاخر لنفهم وتصويره
ثم لا بد من بيان انه يتعين اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض

فجعل

فالتحرير بكلم لدان

ثم لا بد بالنا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك بالعموم الا وعلى الله سبحانه
جل اسمه لكن مطلوبكم وقد يقال ان الحق ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة
متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على
اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله
بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله
عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائية تذنيب لما قيل لهم اى لمن قد اوجبوا الغرض
في افعاله فما الغرض من من التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد
لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب
في دار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام
وهو اى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان
اذا قرب بقالا واعطاه من المال ما لا يرجى تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا
وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الفقر بالكلية لكنه مع ذلك اذا انزل
له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك
وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي
عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام مستحقين لا لكونه المعروفين ولم يحسن ان يتفضل
بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فقال لهم لا نم ان التفضل
بالثواب قبيح بل لا قبح فيه اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع
والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من
النعم في الدنيا واستحضر بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود
دون النعم كما صورناه لكنه يستند للمنع فلا يجدي دفعه وان سلم قبحه بدون الله
ايضا فيمكن التعريض له اى للثواب بدون تلك المشاق العظيمة
ادلت الثواب على قدر المشقة وعوضا بها وبالها الا ترى ان في اللطف
بكلمة الشهادتين من الثواب ما ليس لكثير من العبادات الشاقة كالتعلق
والصيام وكذلك الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد فاعل جبر
او دفع شر عام او ستر سر ان الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات
وان كان ما تشتهيه وما روي من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها
فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر
ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعويض المذكور بدون

بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف
تعريض للثواب معارض بمثله من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف
لم يستحقا عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض
للعذاب بل نعلم ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفر والفسق واذا
لم يكن النفع اكثر من الضرر لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال
الاشياء كلها الاتي بالافعال على وجوهها فبطل ما ذكرتم من غرض التكليف
المرصد السابع في اسماء الله تعالى وفيه ثلاثة مباحث الاول في الاسماء ومقاصد
المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك
في انه اى تخصيص الاسم بشيء مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية
فعل الواضع وانه منقضي فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم
الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت
اليه المصنف وقد استدل الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل
في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان
هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي
ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه ولذلك قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من
حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة
غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة
بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا
الحال في الذات مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية
والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم
هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم
هو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق
فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من
الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى
ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم
فان المسمى ذاته والاسم عالم الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة
الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا

وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى
فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول
ابي نصر المذكور لفظي ثم انه يطلق على الالفاظ فيكون غير المسمى المذكور
لا غير لواحد او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قوله
الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك اي مسماه وقول لبيد الى الحول ثم اسم السلام
عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا
ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة
وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لان الاسم
هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى
فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال
على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما
لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة المقصد
الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات
بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هي هو او من جزئها او من وصفها الخارجي
او من الفعل الصادر عنه فهذه اربعة اقسام للاسم على الاطلاق ثم نتكلم فيها بالنسبة
الى الله تعالى اما الماخوذ من الذات فقد يتفرع على تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز
تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع
تعقلها لم يجوز ان يكون له اسم مخصوص ماخوذ من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله
ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث
لان الخلائق ان لم يعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يتصور ان يعقل ذات ما
بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها
ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وجاز حينئذ ان يكون الاسم علما على ما مر من ان لفظ
الله اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم
للانسان فلا يصح عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور
لذاته جزء حتى يطلق اسم عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي اللازم فمعلوم
ان الاسم جائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد
والعالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه
كالصانع والخالق ثم الاقسام المذكورة من اقسامه البسيط وقد يتركب منها ما هو اكثر
وستطلع امثلتها فيما سنعد من المقصد المقصد الثالث تسمية الله بالاسماء التوقيفية

اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت
لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ثم
لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ
الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ
العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما
يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة
سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ
الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من
الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد
الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف هو المشهور تسعة وتسعون اسما
وقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من
احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي
عيناها كما في الكتاب وفي اتمامها في المشهور اذ قد وردا التوقيف بغيرها اما
في القران فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى
والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج
الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء
ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها
واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها
حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلتخصيصها بالاحصاء طمعا
في دخول الجنة فيقول الله هو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق
على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو مذهب الخليل وسيبويه
والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل

مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام وفخم الا بفتح اللام اي عبد وهو

المراد معه اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ثم رجوعها صفة اضافية

باكونه معبودا للخلايق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على خلق ثم رجع

الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح الا منه

ثم رجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله

علم بعد تركيبها في الاصل صفة هذا تغلبت على اسم الصفات الكمال الا الانتزاع

الرحمن الرحيم هما من الترحم والرحمة اي مريد الانعام على الخلق ثم رجوعها صفة

الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالرحمة صفة فعلية الملك اي يعز

من يشاء ويذل من يشاء فلا يذل اي يمنع دلالة فرجع صفة فعلية وسلبية

وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة ثم رجعه القدوس اي المبرا عن المعايب

وقيل هو الذي لا تدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام

اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية

وقيل معناه مسوبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدا والمعاد فعلية

وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن

هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله

الا هو ولرسله فيما اخبروا به في معجزاتهم عنه اما بالقول نحو قوله محمد رسول الله

فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد

الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع

الاكبر اما بفعله واحداث الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخبارهم

ايانهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وفي كونه

شاهدا باموره بالعلم فيرجع الى صفة العلم واوي بالتصديق بالقول فيرجع

الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة

كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وستاتي معناه العزيز قيل معناه لا ابن له

ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويعرف من هذا بعينه ما الذي لا يرام او

الذي لا يخالف او الذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى والله

للاول مشتق من عز الشي بالكسر المستعمل في العالم الذي ليس له نظير ومنه

عز الطعام في البلاد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل

تعذب من اراد وقيل علمه لوات العاملين فيرجع الى صفة فعلية في التعذيب

او الاثابة وقيل القادر والقوه القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي

اي من قدر وغلب سلب الجبار من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق

فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبر السلطان

على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده ثم رجعه على المعنيين صفة

فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به

ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فرجعه

الى صفة اضافية مع سلبية وقيل الاتيان ما كان وما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى

بانه الذي لا ينبغي ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية

وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر العظيم بقوله اي انتفت عنه

صفات النقص فرجعه صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه بذلك فحصل له جميع صفات

الكمال فرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل معناه ما قيل

في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته

فان كانت تلك الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك

على الاطلاق الا الله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ

معناهما واحد اي المخصص باختراع الاشياء المصور المخصص بايجاد الفنون

المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي وقد يظن

ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج

من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى التصوير والتزيين

كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق

من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب

صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة

العقوبة عن مستحقها بالمواخذة فرجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر

القهار غالب لا يغلب ثم صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطايا بلا عوض

فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول

ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسر وقيل

خالق الفتح اي النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل

الحاكم وهو اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر

فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي

الحكم ومنه قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم معناه

الملك ومنه حكم الحاكم وفي الحديث انما نعمر بحجاج الدابة فهو صفة فعلية

العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية ذات اضافة لا تختص بالسلب

الباسط المختص بالتوسعة في العطية الخافض رافع المنزلة من الخفض وهو الحط
والوضع الرافع المعطي للمنازل المعز معطي العز وفي الكبير شرح الكفاية معطي العوض
وكلا هما ظ المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير
ظ معنا هما ما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكيم هو الصحيح علم
وحوله وفعله فيرجع الى الكمال الصفات العدل الا يجرمنه ما يفعل وهو صفة سلبية
اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون
وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه
العليم فصفة علمية وقيل الخبير بصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة فبل
وقته المعد فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في نفس الجبار الغفور
كالغفار بلا فرق على قول الرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان
جزاء الشي يسمي باسمه وقيل معناه انه يثيب على العليل من الطاعة الكثير من النعم
وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة
كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو
والنسيان فهو صفة العلم وقيل لا يشغله شي عن شي فهو صفة سلبية وقيل
يبقي صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت
خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشاهد
وهو العالم بالغائب والحاضر ما سياتي في نفس فيرجع الى العلم وقيل
المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم
ومهامهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى
قلت حسبي وقيل المحاسب باخبار المكلفين بما فعلوا من خير وشر
فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال
الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود فمرجعهما الفعل او القدرة وقيل
معناه العالي الرتبة ومنه الكرائم المواشي لنفاستها فيرجع الى صفة اضافية
وقيل يعم الكريم الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو الاخص من
الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشي بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظ
ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشي لما اقدم عليه فكانه
يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس
عن التناول المجيب المجيب لادعية الواسع هو الذي وسع حفظه جميع
الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان

عن شان الحكيم ذو الحكمة في العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم يعني المحكم من الاحكام وهو الاتقان للتدبير واحسان التقدير الودود المودود
من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد
كالصبور بمعنى الصابر اي يود نفسه او عباده المطيع ويود به المجيد الجميل افعاله وقيل
الكثير افضاله وقيل لا يشاركه في كماله من اوصاف المدح الباعث المعيد يوم القيامة الشهيد
العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده
الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل
بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه وكل فلان عبادي وكلوا اليه مصالحهم
اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الاميري معناه نفي النهاية
في القدرة يعني ان قدرته لا نهاية لها وعندي ان الكمال في نهايته في القدرة ولا يعقل ان يعبر
تصحيفا والاطراد يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا
كان عبر بما سمعه الولي الحافظ للولاية اي النصرة ومعناه الناصر وقيل هو يعني
المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المثبت عن عدد
كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه
المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد بعيد الخلق بعد اهلاكه المحيي خالق الحياة المميت
خالق الموت الحي ظ تمام القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للخلق كافة
بامرها فهو صفة فعلية الواجد الغني اي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه
العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون
صفة فعلية الاحد قد مر معناه اي علم ذلك كما سبق في وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه
شي في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما بان الواحد في
الذات اي لا تركيب فيه والاحد في الصفات اي لا يشاركه فيها الصمد معناه السيد
وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستخفه ولا يقلقه
افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول
الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد
بالاجوف اي المصمت والذي لا جوف له من الناس حاصله نفي التركيب وقبول الانقسام
القادر المقتدر كلاهما ظ والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر
من يشاء الاول الاخر لم يزل ولا يزال اي انه قبل كل شي وبعد كل شي وليس بعده
شي فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية
وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اي قطعه الباطن اي المحتجب عن الحواس

لحق لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي
كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله
على عباده وما دام العبد على المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات
والمزيل للآثام من صحائف الاعمال الرؤوف المريد للتخفيف على العبد مالك الملك
متصرف فيه وهو مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدي
هو مركب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار
الجامع اي للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال
الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر
بنفسه المظهر لغيره الهادي يخلق الهدى في قلوب المؤمنين البديع اي المبدع
فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي
لا اجل له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد
الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة
في الرواية المشهورة فنسأل الله تعالى بفضله ان يفتح ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا
ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان الملخص تابع الآمدي في تفسير هذه
الاسماء على وجه الاختصار تعويلا على اطلاعها فتتبعنا ما فيه ومن اراد
الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها
وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة **الموقف السادس**
في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف على
السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر
والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة
وليست من العقائد الاصلية كما مر وسماها ايضا **المرصد الاول** في النبوات
وفيه مقاصد سبعة **المقصد الاول** في معنى النبي وهو لفظ منقول
في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ مشتق
من النبأ وهو الخبر مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم
لانبائه عن الله وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان
اذا ارتفع وعلا والرسول عند الله موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع
برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما معناه في العرف
فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله ممن اصطفاه
من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه

وان كان من النبأ فيبقى قلب الهمزة واوا ثم ادغم كالمروة
نسخة متقاصد

من الا

من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاغراض
والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد
ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من
يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل
رسالاته وهو العالم بموضع الانسب على المطابقة حقا كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه
اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة
فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احدى
الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر
هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذواتها عن المادة غير حالة فيها بل هي
لانكاريته وانها نسبة التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور
ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل النفس
الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد
ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي يرتسم من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها
كمرآة تحاذي بمرآة اخرى فيها نقوش تنعكس منها الى الاولى ما تقابلها ويؤيده
اي يدل على جواز ما قلنا من ان تكون للنبي نفس قوية لهذه المرتبة ما ترى
النفوس اي من النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني
العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية
التي تدرك المعقولات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط
ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق
النبي عم وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات
او تصارف للنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم يسقط به احساساته
الظاهرة فانهم قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع
والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين فلعلها ذكره مردود بوجوه
الاول الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولذا قال سيد الانبياء
ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع
على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتموه حيث جوزتموه للمرتاض والمريض
والنائم ولا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول احاله ذلك الاطلاع المختص بالنبي
على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدرتها وتشبث قوتها على قطع التعلق
والتوصل الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم

تحكم
فيها
مرض و
على التعلق اه

مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات
واستناد الاتصاف الى احوال الابدان مبني على القول بالموجب بالذات ونقول
ايضا بان في المفوضات من الاتصال بالمبادي العالية اطلاعا واستعلاما بها عما فيها
من صور الحوادث كحاكي المرايا المتقابلة حكايته لا تفيد الاطمئنان بما سواها اى
اى تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر
مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على نحو
شتى واتحاد يختلف بحسب الارادة ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس
الانسانية ليست منطبعة في الابدان ومع ذلك تصوراتها مؤثرة في المواد البدنية
كما نشاهده من الاحمرار والاصفرار والتسخين عند الخجل والوجل والغضب مثلا
ونشرع على تربية اللقب وكما نشاهده من السقوط من المواضع العالية القليلة
العرض بتصور السقوط وان كان يمشاه في عرض اي في المواضع السافلة اقل
عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم
الانطباع فيه فلا استبعاد ان يقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية
فيؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلازل
وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة يتصرف
في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبا لمزاج البدن واولى بمجرد
الارادة والتصور من غير ان تستعمل الة وكيف يستنكر حدوث مثل هذه الامور
الخارقة للعادة من النبي وقد شاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على امور
مشهورة في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس
وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على قياس النفوس على الاجسام واحوالها و
قد بان بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين
التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تفيد اى
لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه
اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به
فكيف يميز عن غيره وبانه ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة
ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته ما يحصل
للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان
مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه
الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقول

كما مدع المحسوس

المعقول
كما هو في المحسوسات فان القوة المتخيلة تلبس المرتسم في العقل لباس [illegible] وتنتقش في الحس
المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وكما صار الانجذاب والاتصال
بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي ويحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه
من الكمال من ادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكرتم لا يوافق مذهبهم واعتقادهم
بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة يعتقدونه كما يقولون
بعباراتنا وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يتخيرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها
متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى
ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام ذات الحروف والصوت عندهم من الامور العارضة
للهواء المتموج كما سلف ولا يتصور كلام حقيقي للمجردات [illegible] اى مآل ما ذكرتم في الحاصل
الى انه الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون صورا
ما لا وجود له في الخارج على ما هم حواسه ويتوهمون ما هو السبب ولا شك ان ذلك
انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا امرا
وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء
فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه مما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا
وربما حالفهم [illegible] المعقول [illegible] انهم قالوا من اجتمع فيه هذه
الخواص الثلاثة ينقاد له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه
من الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذلك لم [illegible] المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الاراء فيتيسر ذلك الانقياد الناس ظاهرا وباطنا [illegible] اي يثبت الشريعة التي
بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع
من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه معاشه من مأكله ومشربه وملبسه
دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد لاخر مثل ما يعمله
الاخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه
من عمله الاخر اذ لو انفرد انسان لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له
من ان يكون معه اخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا ويزرع
لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان
مدني بالطبع فان التمدن هو الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة
تجريان بينهم ولا بد فيها من قانون عدل يحافظ عليهم دفعا للظلم [illegible]
ولولا الشريعة لتعاديا الخاص والعام لاشرأبت كل نفس اي مدت عنقها
الى ما لدى غيره وطمح اي ارتفع عين كل الى ما عند الاخر فيحصل بينهم التنازع

واشرأبت الشيء اذا مد عنقه لينظر صح

وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اى الاختلاف في التقاتل والتناحر وشمل
الناس الهرج اى القتل والمرج اى الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب
في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان
من الالات اللائقة به وهدى كل واحد الى ما فيه بقاؤه ودوامه سيما الانسان
فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية تسخر له ما عداه من تلك
الانواع وهذا اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه
من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة افتقتضي الطبيعة اهمال ذلك كلا والجواب
ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد مبحث ذلك في العناية الالهية المقتضية
لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته ولكن طريقه اثبات النبوة على طريقة الحكماء المقصد مذهب
الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور يطلعه عن شرائطها وكيفية حصولها
ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط
الاول ان تكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه
اى من الله لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول العدم مثل
ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اى على وضع ايديكم
على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس فعلا لله ثم فان عدم خلق القدرة
فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه بل هو عدم صرف ومن جعل الترك
وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فان الشرط عنده كون المعجزة
من فعل الله وفي كلام الآمدي ان التروك ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجزة
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا
فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني
ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق
بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم
وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب
في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له
كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله
وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره معجز قال الآمدي بل المقصود كون المعجزة عادته
مقدورة للرسول ام لا اختلف الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من
المثال ليس هو الحركة كالصعود او المشي لكونها مقدورة له بل خلق الله فيه القدرة

عليها

عليها اما المعجز فما كان هو نفس القدرة عليها وهو من القدرة ليست مقدورة له وذهب اخرون
الى ان نفس تلك الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت
مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا حاجة عليك بما في عامة الكتاب من الاخلال
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد
مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة
كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له
اى لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره
دليلا على صدقه وان لم يصرح بالتحدي الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا اخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم المعجزة
تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجز مكذبا له
فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي احياء هذا الميت فاحياه فكذبه
بعده احتمال الصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان احياؤه وهو غير مكذب له
انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي
ذكرناه من عدم الخروج عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اى بعد الاحياء زمانا
واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف فيه اى في الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر
ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الحصى نطق الضب
والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين
بخلاف الضب والطائرة اذ فيها نفس التكذيب بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق
ولا يقدر احد على ان يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان
المعجز معينا فلا بد من معارضته بالمماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها في
من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور الحال فيما ادعاه السابع ان
لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف وما تأخر عنها على تفصيل سيأتي
وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل
لا يدل على صدقه ويطالب به اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعدها اى بعد الدعوى
فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قيل فاظهار المعجزة هل الصادق فيه كذا وكذا وقد علمنا
خلقه واستمر بين ايدينا من غير تحد الى الحجة فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه قبله
قبل التحدي لان المعجز احيانا عن العيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى

لا حلق ولك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب حصل له قبل التحدي
فيكون مقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه مبني اي مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان حصل له قبل التحدي
لم يكن اخباره به مسلما منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه ابو صدقه
ويكون حلمه وسائر ما يكذبه لا يتصور عند ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل
ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة
عن الانبياء والنبي صلى الله عليه وسلم يعوله بما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى
وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمام
وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق
المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز و
الانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح
تسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته ولا يكرون
للكرامات جعلوها معجزات لنبي اخر وذلك العصر ... او لوجود نبي في عصر
لاني ... وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا
ولا يستبعد من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل
وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى
بعده مع انه لم يتكلم بعد ذلك الكلام المنقول عنه حتى بلغ الى اوانه ولم يظهر
الدعوى بعد لان تكلمه ايضا الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين
ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله
وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين والمراد تعبير عن المحقق
بما يستعمل بلفظ الماضي وكذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى
واما المتاخر عنها فاما ان يكون متاخرا بزمان يسير معتاد ومثله فظاهر انه دال
على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون متاخرا
بزمان متطاول مثل ان تقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا
على انه معجز دال على صدق النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخبار عن
الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن يتخلف عنها علمنا بكونه
معجزا واما انتفاء التكليف بما يقتضيه اي لم يجب على الناس التصديق للنبوة
ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه

ما كلمته بنت شفه
اي تكلمه صح

اي

اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود
ما وعد به وقيل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن
الدعوى وقيل بقصر قوله اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون
المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر
هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب
في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا ٢ لا كونه معجزا ٤
فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن
جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل انضياف الاخبار شرطا ٤
بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار
البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الله الفاعل المختار يظهرها
على يد من يريد تصديقه تشريفا له بما يتعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله
الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها
استعداد ما كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها
تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة
من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية
اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما بتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع
العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل ما في البدن فلا تحتاج
الى البدل كما يشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض
من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد
المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل من المواد
ما لو امسك عن مثله في ايام صحته ... اي نصفها بل عشرها هلك
بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوسط المنخرط في سلك
الملا الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون
الحاجة الى الرطوبات الحافظة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى
واما المتوحد فيوجد في من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم
مقام الغذاء كما اشار اليه بقوله عم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول
فكالاخبار بالغيب وسببه ما ذكر في المقصد الاول من انجذاب النفس
الزكية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلية والجزئية
وانتقال الصور الى المخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا

انتت علته برهة وبرهة بضم الباء
اي مدة طويلة من الزمان
صح

لا يقتضيه تثبت بغيره من نتق الجبل او سواه ولو بعد مسافة بان تقع لعوتها التصرف ما وقع
العاصر كما سبق في اوائل هذا البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق
مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل وعلى
احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها
ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانقطاع
السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة
ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة
على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي هذه دور بل هي دلالة عادية
كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق
عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا
عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب
بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقعه على رؤوسهم
وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه
بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقلا لشمول قدرته
للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم
الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده
ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه
بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه
عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد
بخلاف الغائب تعالى اي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادته
العلم الضروري العادة اي ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا
له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير
وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه
ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره
عنه كسائر القبائح قال الآمدي وبعض اصحابنا اي خلق المعجزة على يد الكاذب
غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية
يمتنع التخلف فيها فلا تكون لها من حيث دلالة اوليته تخلف الدليل الصحيح عن غيره

وان لم نعلم اي ذلك الفرض بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق
كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله
وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس الا بمحض الاجراء كما
اقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا الخرق
اي انخراق العادات عن مجاريها العادية جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وفي تجويز
اظهاره على يد الكاذب تجويز خرق العادة في المعجزة والمعروض انه جائز
واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهارها على يد الكاذب لان العلم بالصدق في الكاذب في نفسه
[redacted]
من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة
ومنهم من انكر العلم بها وسياتي في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم باجوبتها
المقصد الثالث في امكان البعثة وتحقيقها بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال
على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما
من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع
لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امته
انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم
ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال الكرامية
يمتنع خلو عصر اي خلو الوقت عن نبي يقتضي عبادات لا يستقل العقل بها لان الحكمة
الخالية عنه لا فائدة فيها وحرمت الحنابلة تقدير الواجبات العقلية فانه فاسد حليله
وصرح القائلون بتقدير الشرائع المتقدمة سواء كانت مندرسة او لا وقيل انه يجوز
البعث لتقريرها اذا اندرست وهو الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه
المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا
ايضا على تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع
الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا رد شبه المنكرين للبعثة
وهم طوائف الاولى من قال انها اي البعثة حكم محالة اي لا حكمة لان الناسخ من جوزها يجوز لا يخلو
النعم عن التكليف باوامره ونواهيه اي التكليف يمتنع بعثه فيمتنع البعثة لاستلزامها
لازمها الثانية من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة
الى البعثة فلا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة عقلا
ولا تتصور النبوة بدونها اي بدون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن
منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة

الى من يساعده ما فيفيده العلم بصدقه ويمتنع امتحان العلم بها للعاجز عنها فان العلم
بحصول المعجز لمن عجز عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا لا الظن وايضا
لا تحدي في المسائل النقلية السابقة من اعترف بامكان النقلية واتصال التواتر السابقة
لكن سمع وقوعها فهو من الطوائف المنكرة لها الا الاولى وهو من قال باستحالة النقلية في نفسها
احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له اني ارسلتك فبلغ
عني هو الله والا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اتفقتم على وجود الجن
وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان
جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما عرفتموه
والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان اي القاء الوحي بطريق التكلم منه
مستحيلا اذ لا يتصور للروحاني كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة
يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل
الا بنظر دقيق لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول
كالاولى ومواد ذلك الموصل الى هذا العلم غير مقدرة بزمان معين كيوم او سنة
بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة
فللمكلف الاستمهال اي يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم
العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعث عبثا والا اي وان لم يجز له
الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق
بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا بحسب صدوره
عن الحكيم سبحانه والجواب عن الوجه الاول والثاني ان المرسل يضع له ما يعلم به
الرسول ان القائل اني ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله له ايات ومعجزات
يعجز عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدة له ذلك العلم ويخلق علما ضروريا
بانه المرسل والقائل ويندفع الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون
الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب
الثالث انا على اصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق
انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث
اليه عاقلا متمكنا من النظر بعد سماع الشرع واستقر وجبت المتابعة سواء نظر
او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة
بخلق العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه والنبي الان يعوله مع العلم العادي
الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فلانه باصلهم في التحسين والتقبيح وانحصروا

بخلاف

منه ح

أجمعتم ح

وحل ح

النظر ح

واستقر وجوب المتابعة ح

بخلافه مع الامهال بقي ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا مخلص لهم
عن ذلك الالزام الا ان الذي يقال عندهم المذكور منع وجوب الامهال لان فيه تفويت
مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من
السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول للولد بين يديك سبع
ضار او مهلك فاحذر ولا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان ابصر السبع
او المهلك وليس ذلك القول من الولد سفها في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما
مذموما من منع ذلك اي ليس هو الى فعل مما يوجبه الشفقة والحنو وما قرره يكذبه الالزام
عن اصلهم ايضا الطائفة الخامسة من قال النبوة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها الى لا تخلو
عنها والتكاليف لا تخلو عن التكليف بما لا يطاق واجماع من القائلين بها على ان التكليف الذي
هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان
فعل العبد واقع بقدرة الله وحده او لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف
بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول
يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف اي طلب اذا ثبت
الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا
اقدم عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه
الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو محال لانه منزه
عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف
بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فانه بمنزلة ان يقال
لمن حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحهم ترك التعذيب
ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للعوض المطلق معارض بما فيه من المضرة العظيمة
بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة اخرين ظلم قبيح الرابع التكليف اما مع
الفعل او مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره فيكون عبثا
قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما
قبل وجود الفعل فانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود
الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق بعيد من الحكيم هو هو واما من جوزه
فانه لا يقول بوقوعه ولا الان اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله لا نسلم وقوع التكليف بما لا يطاق ونسلم ان كل تكليف
من هذا القبيل فيكون هذا الحكم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام
الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض المتصوفة من اهل الاباحة

مخلص ح

حنوت عليه اي عطفت عليه حنا عليه يحنو حنوا صحاح

ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له
من الصفات وما يجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا نسلم ان المصالح المتوقعة من هذا
الغائب هو البطن بما ذكرتم اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان
ممتنعا عقلا وجواب الاول انا نمنع حكم العقل في مثله حللا للاعمال بل ان قدر العبد وان كانت   وبح
عن مؤثر في الاثار لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا باعتبار جاز التكليف به فلا يكون
تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان فعال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية
والاخروية تربي كثيرا على المفسدة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز
وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى اجتنابه
الثاني وهو ان يقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية
التي تربي على مضرة التعب بمشاق الافعال في اتعابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعة
بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي انه له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه   ذلك
والمعارضة بعقوبة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المفسدة منسوبة الى سوء اختيارهم
وجواب الرابع عند من ان القدرة مع الفعل كاملا والتكليف به في حال الشكل تكليفا
بالذي يحصل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا تحصيل حاصل
على التحصيل الذي هو ملتبس وما ذكر من انه لا فائدة فيه لوجوبه فانما هم اذا وجب
الغرض في افعاله وهو بط وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك
تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع
في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وكذا التكليف كالاحداث بعد اي ما
اورد من علينا في التكليف بل ومكلف باحداث الفعل في حال احداثه اما حال وجوده
فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث
مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس
ان ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة
الكبرى منها وسائر التكاليف تعينه عليه واعانه له وتوسله الى صلاح
المعاش ليتفرغ على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تزيل شغلها على شغل
التكاليف الطائفة العالية من فارع العقل مذموم عن البعثة اذ هو كاف في معرفة
التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية عن ان من البراهمة   ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط
من قال بنبوة ادم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط
وهولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك
وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فلحق اعتبارها

وتعالمضرة بدونها ولا بعارضها اي العقل والاحتمال اي احتمال المضرة بعد لزوم قبحه ويترك عند عدمها
للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
ان الشرع اعتماده من النعمة جاز به تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب
الحسن والقبح والمنفعة والمفسدة وبيان ما تقصر العقل عنه استقلالا كان اي بالنسبة
لحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات
وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي
الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها
للعامة بالتجربة ففي دهر طويل تجرمونا فيه اي في ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم
حصول العلم بها بعد وتعطلوا في المهالك قبل استكمالها اي قبل استكمال مدة
التجربة اذ ربما استعملوا من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك
بجهلهم مع ان استعمالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة
توجب اتعاب النفس وتعطيل الصناعات الضرورية والتشغل عن مصالح المعاش
فاذا استعملوا من الطبيب خففت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار
ولا يعالج في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب كذا الانبياء في امكان
معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل غنى عن المبعوث كيف والنبي
يعلم ما لا يعلم الامين رحمه الله بخلاف الطبيب لا يمكن التوصل الى جميع ما يعلم بمجرد
العقل والتجربة فاذا لم يمكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من
مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج
الى واضع ممتاز عن بني نوعه عامل على ان ما اتى به من عند ربه تتم لهذا الكلام
فانه يدل على وجوب وجود النبي والعادة الالهية المقتضية للنظام الاكمل
الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق
العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا
والاواني البيت رجالا كاملا وتولد هذا الشيخ بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده   دفعه
غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي ويخلق في عواه بلا مهلة وتوجد مثله في ان
اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يحصل ما فيه اي في تجويز خرق العادة
من الخبط والاختلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ان يكون
الاتي بالاحكام في غير الاوقات المعروفة اشخاصا مماثلة للذي ثبتت نبوته
بالمعجزة وان يكون الشخص الذي نتقاضاه على الذي كان عليه وينكر الى غير ذلك
من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات

لیس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بینهما ومن انعدامها الذی تقول الخصم
والخصم بعدم ووقوع بعضها کما فی الاعلام المذکورة لا تنافی امکانها ای انعدامها وذلک لما
فی المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعین فی الحیز المعین فرض عدمه
مع الجزم بجواز الخطا فیما تقع الاحکام بما لا ستطرق الیه شبهة لکن لحصول المشاهدة شهادته
موثوقا بها ولا تعارض احد طرفی العلم کالحس بجواز ان تجزم وذلک الجزم لشیء من جملة العادات
مع امکان نقیضه فی نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبی وکرامة الولی عادة فی سنة
توجد کل عصر اوان فلا یمکن للعاقل المنصف انکاره او فلا یکون خرقا للعادة
بل امرا عادیا والمعجزة عندنا ما یقصد به تصدیق مدعی الرسالة وان لم یکن خارقا
للعادة والطایفة الخامسة من قال ظهور المعجز لا یدل علی الصدق فی دعوی النبوة
لاحتمالات الاول کونه من فعله لا من فعل الله فلا یکون بانزاله منزلة التصدیق له
من الله وانما جاز کون المعجز فعلا للنبی لکون غیره عاجزا عنه اما لمخالفته لسایر
النفوس البشریة فی الماهیة کما ذهب الیه جماعة فجوزوا ان یقدر علی بعضها
ما لا یقدر علیه بعض اخر منها او لمزاج خاص ای لانه اقوی من امزجة اقرانه فیقوی
علی فعل یعجز عنه غیره وان توافقا فی الماهیة او لکونه ساحرا اما بجهالی السحر وقد اجمع
علی حقیته ای علی کون السحر موثرا فی امور غریبة کما دل علیه الکتاب لقوله تعالی معجبه
فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء وزوجه والسنة کقصة لبید بن الاعصم
مع النبی عم ومن انکر من القدریة فقد خالف کتاب الله وسنة نبیه واجماع
الامة اعتضادا ما من عصر من عهد الصحابة الی ظهور المخالفین الا وکان الناس
یتفاوضون فی امر السحر وتاثیره ثم اختلف العلما فی حکم الساحر
فقال بعضهم یجب قتله وقال اخرون هو کافر وقال الشافعی اذا اعترف الساحر
بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما یقتل غالبا وجب علیه القود ولم ینکر احد فکان
اجماعا علی ما ذکره الامدی او الطلسم اخص من السحر فلعله یعنی ان سلم امتناع السحر
فی نفسه فلا مجال لانکار الطلسمات المؤسسة التی تؤثر بامور عجیبة یجاز ان یختار ذلک عربیه
الشخص نوعا منها لا یعرفه غیره وقد اتی به مرتبا علیه امر غریب یعجز عن فعله
من هو فی عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزیج القوی السماویة الفعالة
بالقوی الارضیة المنفعلة وذلک لان القوی السماویة مرتبطة بالکائنات العنصریة
ومرتبطة بها بروابط مخصوصة باتم استعداد القابل ومن عرف احوال الفاعل
والقابل وقدر علی الجمع بینهما عرف ظهور اثار مخصوصة غریبة او لخاصیة بعض
المرکبات اذ لا شک ان المرکبات العنصریة لها خواص تستتبع اثارا عجیبة

کالمغناطیس

کالمغناطیس الجاذب للحدید والکهربا التی تجذب التبن وکالحجر الباغض للخل فانه
اذا ارسل علی اناء فیه خل لم ینزل بل انحرف عنه حتی سقط خارجا عن الاناء وکالحجر
الجالب للمطر وهو مشهور فیما بین الاتراک فجاز ان یکون ذلک الخارق الذی ظهر
علی ید المدعی بانها لخاصیة بعض المرکبات ویکون هو عالما بذلک النوع من الترکیب
دون غیره الثانی من تلک الاحتمالات استناده ای استناد المعجز الی بعض الملائکة فانهم
قادرة علی افعال غریبة فلعل ملکا اظهر ما یعجز عنه البشر علی ید المتنبی لیغوی الناس
واما عصمة الملائکة فانما تعلم بقول النبی فلا یمکن ان نتمسک بها هنا او الی الشیاطین فانها
موجودة عندکم قادرة علی افعال خارقة او استناده الی الاتصالات الکوکبیة والانظار
الحادثة من الحرکات الفلکیة وسواء مدعی النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم یحط به
غیره فاطلع علی اتصال نادر لا یقع مثله الا فی الوف من السنین ویستتبع
امرا غریبا فاتخذه علما وهو غیر من الغرایب بحجة النفس فلا یکون دالا علی صدقه
الثالث منها ان یکون الخارق کرامة لا معجزة فلا یکون له دلالة علی الصدق
الرابع ان لا یقصد به التصدیق ای سلمنا ان المعجز من فعله تعالی لکنه لیس تصدیقا منه
للمدعی اذ لا غرض واحصای افعاله تعالی وعلی تقدیر وجوبه لا یتعین التصدیق
لکونه غرضا من ذلک الخارق اذ لعله ای الغرض غیر التصدیق له کان ابهاما ای
تصدیقه ابهام التصدیق لیحترز عنه بالاجتهاد ویثاب بذلک کما نزل المتشابهات
فانها بظاهرها توهم الخطا ولا یمکن للمکلف الاحتراز عن ذلک الخطا الا بتحمل المشقة
من التامل الدقیق فیها فیستحق المثوبات او یکون ذلک الخارق لتصدیق نبی اخر
موجود فی جانب اخر او یکون ارهاصا لنبی یاتی فیما بعد کالاحوال الطارئة علی النبی عم
قبل بعثته وکالنور الذی کان فی جبین اباه الخامس انه لا یلزم من تصدیق الله
ایاه صدقه الا اذا علم استحالة الکذب علی الله ولم یعلم ذلک عقلا اذ لا یصح عندکم
منه شیء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدی الصادر عن المدعی
لم یبلغ من هو قادر علی المعارضة من الذین هم فی بعض الاقطار او لعله ای القادر
علی المعارضة ترکها مواضعة مع المدعی ومواطاة معه فی اعلاء کلمته لینال من
دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا یتم
ولا یلتفت الیه فلم یشتغلوا بمعارضته فی ابتداء امره وخافوا اخرا لشدة
شوکته وکثرة اتباعه او شغلتهم المحاجون الیه فی تقویم معیشتهم عنه ای
عن المدعی ومعارضته الثامن لعله عورض ولم یظهر لمانع منع المعارض
عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه ای اتباع المدعی عند استیلائهم

وغلبتهم على الكاسين الجاهلين لهم وظهروا انه جمع الخبي بالكلية ومنع قيام
بين الاحتمالات العاديه لاسيما اى الخارق الذى سمته معجزا دالا على الصدق
الجواب الاجمالى ما قررناه غير مره اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفه الرابعه
من ان التجويزات العقليه لا تنافى العلم العادى كما فى المحسوسات وفى الجواب
التفصيلى عن الاول انا سلمنا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له
لا للمدعى والسحر ونحوه لو لم يبلغ حد الاعجاز الذى هو كفلق البحر واحياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجز
فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوه والتحدى فقط
انصافه لا الساحر لا يكون معه اى ادعاء النبوه والتحدى وفى الاعرض احد امور ثلثه
اما ان لا يخلقها الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته او لا يخلق فينا العلم بصدقه والا كان
تصديقا للكاذب وانه محال على الله لكونه كذبا والجواب عن الثانى اى الخالق الا الله
فلا يكون المحسن الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامه على القصد والاختيار
بل اذا اراد اكرم اوليائه [illegible] لم يقع بل وقوعها اتفاقى وقال العارفين بجواز الكرامة او المنع
على طريق التعظيم والاجلال لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز
الكرامه عن المعجزه بانها بدعوى الولايه دون النبوه وعلى التقادير كلها فالفرق
بينها وبين المعجزه ظاهر فلا يشتبه احدهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول الغرض
اى لا نقول بان خلق المعجز لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معلله بالاغراض
بل نقول ان خلقها على يد المدعى يدل على تصديقه له فانه تعالى كان اجرى [illegible] العقد
العلم الضرورى بحصول الحادث مع جواز حصولها بدونها اما على القول بانه [illegible] للحوادث
هو القادر المختار فقط واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب
سماوى يقتضى تلك المعجزه اى ذلك الشى الغريب ان يحصل فيه الحالة وعن الخامس
فلا يرد مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه [illegible] وعن
السادس ان الاعجاز الذى هو على النبوه يعلم بالضروره انه خارق للعاده وعن [illegible]
عن المعارضه علم ضروره صدقه فى دعواه وعن السابع نعلم عادة اى نعلم
بالضروره العاديه والوجدانيه المتاخمه [illegible] ان معارضة من يدعى
لا بعد [illegible] طلبه التفوق على اهل زمانه [illegible] والحكم علم
فى انفسهم [illegible] ونعلم بالضروره ايضا عدم الاعراض عنها اى عن المعارضه
فى مثل هذا الامر بحيث لا يكترث له احد ولا يبوح بحول الاتيان بالمعارض
اصلا والقدح فيه سفسطه ظاهره اى حين اذا كان الامر كما ذكرنا

فلا الله من جهة التفرقة والصحيح فان النفوس اذا كانت مجبوله على ذلك صرفها عنه
امر خارق للعادة والا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدورا للغير او
عن الناس كما علم بالعاده وجوب معارضه على تقدير القدره علم بالعاده ايضا
وجوب ظهورها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات
والاماكن لا يوجب احتماله للجميع فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم
الانتفاء بالضروره العاديه فلو وقعت معارضه لاستحال عادة اخفاؤها
مطلقا من اصحاب المدعى عند اسلامهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت
الاحتمالات كلها وثبتت الدلاله قطعا الطائفه السادسه من منكرى
البعثه من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر وكلمه
لا يفيد العلم فلا يحصل نبوة احد لمن لم يشاهد معجزته واما قلنا ان التواتر
لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم
فكذا الكل يجوز عليهم الكذب وليس الكل الا نفس كل واحد الثانى ان حكم
كل طبقه من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة
المائه للعلم اجاز افادة التسعه والتسعين له قطعا ولم يخصه اى العلم بعدد
معين وايضا ادعاء الفرق بين العدد من المذكورين فى افادة العلم تحكم
محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقه لا تفيده اى لا تفيد العلم قطعا كالاثنين
فلا يلزم ان تفيد علما واحدا واحدا فلا يفيده شئ من تلك المراتب بالعلما ما يلى لمساواه
كل منها لما قبله فى عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد
واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمه ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع المخبرين
اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب اى للعلم
على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا [illegible] لانه قد انقضى
فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطه بالغة
بالتعب ولا سبيل الى العلم به اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته
للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه
عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر الا بعد حصول العلم به
فاثبات العلم به اى بالتواتر مصادره على المطلوب ودور صريح والجواب عن الاول
منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد كما نرى من قوه العشره
على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد والجواب عن الثانى ان حصول العلم عقيب اى
عند التواتر عندنا بمحض [illegible] الاسابه [illegible] بخلق الله اياه وقد يخلقه بعدد

دون عدد فلا يساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف
وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين
فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل
باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا
يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع اخر من ذلك العدد والجواب عن
الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد
دون خبر واحد معين فلا يكون في الخبر الاخير موجبا واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الصادر عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب
المعدة لا الجامع المستند بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فالاخبار
السابقة مرجحة في حصول العلم كالخبر الاخير وما علم سابقا وهذا الوجه يناسب
اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان
الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى الاقوى
منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم
فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المعين موجبا له والجواب عن الرابع والخامس
انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه
لا انا نستدل بالتواتر والعلم لحصول شرطه وضابطه عاما وعمادنا والفرق بين
الامرين ظاهر لان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط
وافادته للعلم الضروري بتواتر الاخبار عند امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم
الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر
في ذلك العلم بالشرط الذي هو المتواتر بل الشرط في نفس الامر معلوم لنا والعلم بضابطه
حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترا يشتمل على
شرائطه يجتمع ضابطه توقف ما ذكرتم من علم العلم بحصول الشرط ومن لزوم
الدور لكن المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فيندفع الطائفة
السابقة من اعتراضات اصحاب الشبهة وفيه وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع
التي اتى بها من عند الرسل فوجدنا ما اشتمل عليها لا توافق العقل والحكمة
فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا توافق
العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب
تحمل الجوع والعطش في صوم بعينه والمنع من اللذات التي بها صلاح البدن
مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار للعباد فيكون تخالف الكلام

وتكليف

(margin) الاخبار

(margin) العلم

وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي
ببعض والطواف ببعض مع تماثلها وتفضيل الحائض والنفساء في القضاء
وكشف الراس في الرمي لا الى مرمى وتفضيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم
النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وتحريم اخذ الفضل في صفقة
وجوازه في صفقتين كان يبيع مدا بمد جيد ومد من حنطة رديئة فانه
ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا مع
استوائهما اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه
الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى فغايته
اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكم في تلك الصور المذكورة ولا يلزم
منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصالح استأثر الله بالعلم بها على ان في
عدم العلم حكمة تطويعا للنفس الابية وكسرا لسورتها اي تفرق غلبتها الابية فان في
الحكم وذكرها ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني ان الفعل اذا علمت
الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه
وسيده وكانت عند شيائها ذات قوة ورسوخ في العلم فما صار بسبب
ذلك محجة يتبعها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها ابتغاء لا لمجرد
وانكسر سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وانقادا في التعبد
ربان اسلا الى التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة
ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور
عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد الرابع في اثبات
نبوة محمد عم وفيه مسالك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة
على يده اما الاول فبالتواتر تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار
منها واما الثاني فلانه تحدى بالقرآن وغيره والكلام في القرآن وكونه معجزا ان نقول
تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر تحسن لم نور فيه انه
واما التحدي فكثير كقوله فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور
مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض
لتواتر لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء
واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اي حيث اذا تحدى به
ولم يعارض يكون معجزا فقد علم فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها
والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا نعلم من الفصل المتقدم فان السه

(margin) التعبد

(margin) المسلك

التي اوردها مسيلمة والعنسي يحكي انواع ما تلفها واحق بها ان تعلم من مثال ذلك ما لا حاجة
بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي نسخة العلامة وفيه فصلين
الفصل الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من
النظم اي التاليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم
في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرهما ومقاطعه اي اواخرها وفواصله
اي اواخر الآي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه من الامور المذكورة وقعت
في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة
وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم
وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تعيين
البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب
لخلوصه عن معايب المفردات والتراكيب والسلامة على ... عن المعنى الصحيح
اي المطابق للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان
والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة
الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق
ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني
الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن
من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يبعد وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة
واشد مطابقة لمعانيها فتكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا نهاية ... اصل
البلاغة في القرآن متفق عليه لا يمكن ان ينكره ذو غيرة ومعرفة بصياغة الكلام
واما كونه في الدرجة العالية عن المعتاد وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي
هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات الاعجاز الى بيان انه الغاية القصوى فيها
اي في المراتب الممكنة من البلاغة فلان اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة
عن العادة فمسلم لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه
فنونها باسرها من ايراد المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد
وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن
المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير
والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه اي خلوه عن اللفظ الغث
اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والنادر القليل في الاستعمال
الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اي وجده مشتملا على فنون البلاغة

بحيث

المغادرة الترك صحاح

اسعد ... صحاح

آتيته على ذلك الامر مواتاة اي وافقته وطاوعته صحاح

معقرا

بحيث لا يرى المتصفح له اي للقرآن وتراكيبه المتميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من
تلك الفنون الا وجد فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا
منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء
وان المتبوع وسعه وطاقته في ترسيل كلامه الا على نوع او نوعين منه اي من المذكور
الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يؤاته اي لم يوافقه
ولم يساعده قال الآمدي ان اشجع فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب
من ارباب النظم والنثر والخطب غاية ما استتب له نوع من انواع البلاغة
على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن يحتوي عليها كلها
ومن كان اعرف بالعربية اي بلغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز
القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضي الباقلاني يقوي وجه اعجازه مجموع
الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو
اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع
كما اخبر به وذلك كثير يعلم بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة
الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من
التطويل والامتداد ويتلوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وقيل وجه اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة
على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية
الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها
مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا
عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات
والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى
من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني
ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت
تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل
الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز
يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يخفى ... فاذا اختلفتم فيه
اي في وجه الاعجاز انه ما هو دل على خفائه فكيف يستدل به على اعجازه
ثم قالوا ايضا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر

سهل سنها تعد شجاعة فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا تحمل فات مسيلمة على ربه
والسلطوية ومن حماقاته قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم
طويل في البلاغة فلوجوه الاول انا نظرنا الى ابلغ خطبة الخطباء وابلغ قصائد
للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى
اقصر سورة من القران وانتم تزعمون التحدي بها قوله فاتوا بسورة
من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بمثابة رتبة عم ان الافصح معارضتها
الذي قبل لها ولاندري الحج الذي يستدل به على صدق الدعوى من المدعي
ظهور التفاوت بينه وبين ما يعارض البتة الى حد ينتفي معه الريبة حتى يحكم
بصدقه وجاء بعينا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال
ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القران مع انها اشهر سوره
ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز تميزت به عن غير القران فلم يختلفوا
في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القران اذا اتى الواحد الذي هم
ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يضعوها في المصحف
الا ببينة او بيمين والتعريف مر وجوابه لو كان بلاغتها واصلة الى حد
الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالته ولا الى بينة
او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس
لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه والاندرج كل زمان من فاق فيها قد فاق
ابناء زمانه وصل الى مرتبة من تلك المراتب يعجز اهل عصره عنها او ان
امكن ان يفوقه شخص اخر في عصر اخر فلعل محمدا صلعم كان افصح اهل عصره
فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان لكل من له
من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا
وهو ضروري البطلان واما مذهب الفاضل فلان ضم عجز المعارضة الى مثله الا صيره
معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كرامته وعلى سبيل
الاتفاق ايضا لاحق على كالمنجم والمرتاض الا ان يثبت ذلك الاخبار
الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا ومراتبه اي مراتب التكرير
الى حد الاعجاز غير مضبوط بعد ومعين فكيف نعلم بلوغ القران في الاخبار
بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه بعد تلك الاخبار بحكم ان المنجم والكاهن
يمكن عليه المنام والتخيل وليس معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم
ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران

عن صفة

عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول
ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن يتق
الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه يدور تقطيع مخرجا من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله تعالى واملي لهم ان كيدي متين وقوله
قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم
في يخزهم وميم قوم مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما في القران
ما هو شعر لاسيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه توجد فيه شيء كثير على اوزان
بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا او قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشمل القران على اكثر العلوم
من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث
اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالفصيح وغيرها
اذ فيه اللحن لان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف
ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتها الرابع فيه تكرار اللفظ بلا فائدة
كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه
ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد
الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا اي معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف على كونه من عند الله ثم انا
نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه
لانه اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب
او الزيادة والنقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف
المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت
كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق و
السارقة واما بتبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة
والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان
فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم في
مصحف العراق بزيادة وهي المشهورة بنقصان وكذا الحال في قوله تعالى له تسع
وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة
الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول
دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب

الريب

وفيه الثاني الاول استخبار عن حال والثاني عن حال غيبي النبي وليس انه لو وجد
عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحسب لو تتبعها ابلغ البلغاء
لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك في مقدار اقصر
سورة تحدى به كما تنبؤا الظاهر قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم
ونثرهم خال عن الاختلاف بكل سبيله فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز
واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن
معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الثاني انه لو قال آية المعجزة انهم
وانهم لا يقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام بمثله
المعتاد خارقة للاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله صلى الله
على صدقه الثالث انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك
من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان
العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتناطقوا
ولم يظهروه لئلا تصير حجة عليهم بل حجة لهم الى الاتباع ومع انهم كانوا حراصا على
ابطال حجته واسكاته وغلبته فلا يتصور منهم ترك اظهار ما علموه من انفسهم
قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه كان قطعيا
اشبه عادة بتواطؤ الخلق الكثير على مكابرة والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان
لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به
وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزم منهم
اظهاره ضرورة حجة عليهم الرابع انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك
لانهم كانوا يعارضونه بما اعتقدوه منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي
بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به فلعلهم بعد الصرفة الواقعة
بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب
عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان يقول
لولا اختلافكم في وجه اعجازه ودليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع
في احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في ان اي مجموع القرآن بما فيه من
البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة
علما وعملا وعلى غير ذلك مما ذكر في وجه الاعجاز معجز واما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف
الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما سواه
نفسه يلزم ان لا يكون معجزا الكل بها ولا الجملة منها بل ولا يوجد منها الا نفسه لجواز اختلاف

كل الظهور

الجواب عن الشبهة الثانية

بناء

الاحكام

٢١٦

الاحكام في هذه الامور الاربعة وكأني من يقدر على النظم والنثر ولا يقدر على الآخر
ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت للكل ثبت للكل
من حيث هو كل ولا للجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم
الواحد نظما ومعنى فان الاول قد يكون مقصرا السورة دون الثاني خذ مثلا
الذي ذكرناه واما الحيوان الثاني معجز بلا شبهة واما الشبهة القادحة في ذلك فالجواب
عن الاول ان العرب كان شأنهم التحدي به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض
وغيرهم غير ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به
ولا بقصره في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام مع قصر سورة الى الطول
خطبة او قصيدة حوزة وعدولهم عن سواء السبيل لان التحدي بها كما هو على
مقدار الجميع على مثل بلاغتها لا انهم اصعاف فيها الجملة على مثلها كما لا يخفى
على ذي مسكة من الانصاف وانصافا فيكفينا في اثبات المقصود كون القرآن بجملته
او بسورة الطوال معجزا او هذا مما لا ستر به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد
طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب
الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثاني ان الآحاد لا تعارض
القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة
للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته
فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتم انهم لم يختلفوا
في نزوله على محمد عم ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك
لا يضر بما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها محقق لكن الشبهة الآية في كونها
آية من كل سورة بل هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي
كتبت للتيمن بتعود له القديم لو كونها آية فرد انزلت مرة واحدة للفصل
بين السور كما حسبه الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف
فيه ومن قال بعد ونعم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم في بعض القرآن مما
ياتي به الواحد من انه لو آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتاخير
مما بينه وبين الآيات التي لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول
بالتواتر عنه عم فان النبي عم كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات
فما ياتي به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف
انما يكون لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما تقدم ويقول بعضهم ان الخبر المحفوف
بالقرائن قد يفيد العلم وهو ما العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا

انما يكون

في البسملة

اثبت في ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه
من القران بالاحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم انحصار الاية والآيتين
فان المتحدى هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واجزائها بلا ريب وفي الجواب عن
الرابعة ان الله تعالى جعل في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى
والدرجة العليا فيقفون فيه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر
ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد تلك الصناعة علموا انه من عند الله ولو لم يكن
الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة
التي كانت المعجزة من جنسها او كانوا اساتيذ فيها لاتوا بمثلها وذلك كالسحر
في زمن موسى عم فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد سلكوا ذروة سنامه ولما علم
السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتمويه لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه
انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه اي يقلبونه من الحق
الى الباطل المحض من غير ان تزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر
بل هو معجزة من عند الله فامنوا به واما فرعون فانه لقصوره في فن الصناعة
ظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عم فانه كان غالبا
في اهله وكانوا قد تناهوا فيه ويعلم الكاملون في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء
الاكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله خارج عنها والبلاغة قد بلغت
في عهد الرسول عم الى الدرجة العليا وكان بها تفاخرهم فيما بينهم حتى علقوا
القصائد السبع في باب الكعبة تحديا لمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك
لمن تتبعها فلما اتى النبي عم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء
الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته
حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عم عنده
ومنهم من اسلم على تفرغ منه للاسلام متشبثا بالصغار اي الذل والهوان
كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة
مسيلمة وعوكه والذاريات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات
طحنا فالاكلات اكلا ومنهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال
وتعريض النفس والمال والاهل للاسر والهلاك فعلم من جواب طابع الفا اي
لما اتى عاجز عنه البلغاء قاطبة واقتدروا من اجله بذلك علم ان ذلك من
عند الله قطعا سلمنا ان القران ليس معجزا لبلاغته لكن لم لا يكون معجزا باخبار
عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجزة اي من هذا الاخبار

اي التخييل لا ثبوت له حقيقة

والابرص

لم يحصل لا

لم يحصل الا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف
فيما بين اهل العرف لا نسلم انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القران ذلك المبلغ الخارق
للعادة ولسنا الان بصدد تفصيله وتكميل العلم به احالة اوبه اي بما ذكرناه في جواب
عن الشبهة جواب الشبهتين الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار
المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب
الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة
فان يقال تكفينا في اثبات النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا
يضر عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا
انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما سوي عنه الاختلاف
واما الشبهة التي تورد عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القران ليس بوزن
الشعر انما يصير شعرا بقصد من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير بشي
من ذلك خرج عن اسلوب القران ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه
واتحاد رويه وما ذكروه من القران وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك
فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا اي بلا قصد
الى الشعر ولا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال للغلام اذهب الى السوق واشتر
اللحم والخبز لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا
ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح
المحفوظ فلا اشكال او المراد القران لكن اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه
في امر الدين اذ القران مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوائد
منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على
ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة
ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض
تلك الامور قصدا وبعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل
غلط من الكاتب ثم يعتد به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف
قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال
كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى
هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ابقاء الالف ههنا
لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف
عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء

على حالها اى الاحوال الثلث وذلك لانه جواب عن تثنية المعرف والمنسي في كلمة هذا ومن
جمع المعرف والمثنى في كلمة الذى وقيل ضمير الشان مقدر هنا اى انه واللام في داخله
في الخبر ولا باس اذ هي تدخل خبر المبتدا وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب
العربية سيما وقيل ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا
اى في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما ما يلك عمر كاملة فدفع
لتوهم عدم المقصود ولو توهم بعد جدا مثل ان تطوى على عدد تركه ان المراد بالسبعة
تمامها اى تمام السبعة وذلك بان يضم العشرة اخرى الى الثلثة المذكوره فتكون المجموع
سبعة والجواب عن الرابع انما نقل منه اخبار احاد ولانه معارض بما سوى الرواة على
نقله فلا بد ان يكون اثرا وما نقل فيه متواترا كما قال الرسول انزل القرآن
على سبعة احرف كلها كاف وشاف فلا يكون الاختلاف اللفظى والمعنوى الواقع
في المنقول بالتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من اعجازه وعن الخامس
ان المراد بالاختلاف المنفى عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه
واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص
لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال
ذلك لا يقال هو يحيى انه يتصف بالبلاغة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد
اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم سوقها عندهم على الوجه الذى
يذكره القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على
اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه
نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما هو بعد بدا الشبهة فتامل
واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس لها على التعيين ولكن نوعها او كون القرآن
معجزا اما كان يحصل للطباع اثبات الرسالة بالمعجز وكل منهما مع خارق للعادة

بحث — المعجزات ما عدا القرآن

الكلام في سائر المعجزات اى ما سوى القرآن وهى انواع الاول انشقاق القمر
على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير
من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا وقد انشق القمر فلقتين متباعدتين
بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في ايام التحدى فتكون معجزة النوع
الثانى كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله عم فاخذ كفا من حصى
فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابى بكر ثم في يد عمر ثم في
يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبحن وقال جعفر بن محمد الصادق
عن ابيه الباقر والذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله

فاتاه جبرئيل عم بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق
حين يأكل النبي عم منه ولما دعا للعباس واهله امّن له اسكفة الباب وحيطان
البيت وذلك انه روى منه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا
انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلعم وقال تقاربوا فزحف
بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى وهؤلاء من اهل بيتى
فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت امين امين
ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر قال كنا مع النبي
في سفر فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبي عم اين تريد قال الى اهلى قال له هل لك
في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله فقال الاعرابى هل لك من شاهد قال الاجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله
عم وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض اى تشقها خدا حتى قامت
بين يديه وشهدت له بالنبوة ثم رجعت الى منبتها وآمن الاعرابى وكلام الذراع
المسمومة مشهور والنبي عم قد عفا عن اليهودية التى سمّت تلك الشاة
المصلية حتى اعترفت بانك سممتها وقلت ان كان سالما يضره وان كان
غير مستحيا منه وقيل لما مات بعض صحابته بذلك السم امر بقتلها النوع
الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد
الخدرى روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة
فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واستخرجها فاقعى الذئب
على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال
الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك
هذا رسول الله صلعم يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء
الى النبي عم فاخبره بذلك فقال صدق ان من اشراط الساعة كلام السباع
وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التى ربطها الاعرابى
سالته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال
الاعرابى ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عم كان يمشى في الصحراء
فناداه مناد يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابى
نائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى
صادنى ولى خشفان في هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع
فقال او تفعلين ذلك فقالت ان لم افعل ذلك فعذبنى الله عذاب العشار

فاطلقها فذهبت واصعدت ورجعت فاوثقها رسول الله صلعم فانبعث الاعرابي من يومه
وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى
ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عم وقعد فقال
جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عم يا علي
خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال
له النبي عم قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة
يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب
السير او ما اليها النوع الرابع حركات الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط
الوادي على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا فعدها بحسب ان
ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال للاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله
ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه
فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان
الجذع قال النبي حال حنينه لو لم احتضنه لحن وحركات الجمادات اليه النوع الخامس اشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس من ان
امه ارسلت شيئا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرابة على التور ما شاء الله
ان يقرا وكانوا يتناولون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبوع
الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله صلعم بقدح زجاج وفيه ماء
قليل فهو يقبل ان يضع من فيه ولم يرحل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ان يدخل الابهام
وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه
ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين
الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب غير ما ورد في القران ومنه ما نطق به
الاحاديث الصحيحة من ذلك اخباره بان زينب اولى من يموت بعده من ازواجه
وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع
الامر الى بني عباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته
التي صدقها ومن بحث عن هذه الخوارق وجدها اكثر من الاحصاء ثم نقول كل واحد من المعجزات
المقارنة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر
بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المسلك

المسلك الثاني سالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه
ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة
وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب
مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان
في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات
وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ
امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على
طريقة واحدة مرضية واحلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته
حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك
على اثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان
عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوج والرياسة
حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع
ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب
المعتبرة واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عم لم يفر من اعدائه وان عظم الخوف
مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته
بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك
عادة وانه عطف على اقدامه المندرج في الحروب الداخلة في الشجاعة لكن في بابه
لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله ما جرى وما عطف عليه بقوله من
امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امثال هذه
غير منفصلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا
للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عم من اعظم الدلائل على نبوته وعلى
ما قررنا فلا يرد ما يحكي من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس
قدوة لاحوالهم في الدنيا والاخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار
الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء
صفته مفصلا انه يجيء في سنة كذا في البلد الفلاني وصفته كيت وكيت
فاعلموا انه يرى قط لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك فاما ذكرتم مجملا
فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او نقول
على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله لم يحصل او لم يظهر بعد فلا يكتب مدعاكم قلنا
المعتمد في اثبات نبوته عم هو ظهور المعجزة على يده وهذا الوجه الاخر للتكميل وزيادة

المسلك الاول رضيه الامام الرازي انه عم ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين
عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير
وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس
واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اي بعثت من عند الله بالكتاب
المنير والحكمة الباهرة لانهم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة
والعملية بالاعمال الصالحة ونور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه
على الدين كله كما وعده الله به فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة
واشرقت شمس التوحيد وانوار التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك
فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة
على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عم في علاج
القلوب المرضية وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا وهو افضل الانبياء
والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا
بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لا تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون
افضل من عداه واما اثباتها بالمعجزة فهو برهان الان قال الامام وهذا المسلك
قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون
الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين
لنبوته عم خاصة قوم احدهما القادحون في نبوته كالنصارى وقد مر ما فيه
كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن
الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون لنبوته بانه
لا اول لشريعة تقتضي نسخ دين من قبله او قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية
العملية بالاتفاق منكم لكن النسخ ممتنع لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما
على الله تعالى محال لانه لا يخلو ان يكون الحكم المنسوخ عنه مشتملا على مصلحة لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم
وقوعها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل ان كان يعلمها قبل او لم يعلم بها ثم علمها بلا سبب
ثانيا فالبداء اي الندم على ما كان يفعله والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام
عندنا فلا يلزم من ابطال الحكم المنسوخ على الاول وجب ان يراعي المصالح
في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب
الاوقات كشرب الدواء النافع في وقت الضار في وقت وربما كان المصلحة
في وقت ثبوت الحكم لا استمراره على ما تحت رعايته في وقت آخر رفعه عنه للمصلحة

على مصلحة

على مصلحة اي حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحة بها ميسر الى الباقية فلا يلزم ما ذكرتم
من الجهل او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اي في نسخ شرائع من قبلنا
بشريعتنا ليس مجرد تلك الاقوام آخرين ومن كنا ولكن انتهى محل المحكوم عليه بعينها
على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به الحكم المنسوخ
في نحو النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال تحصل في احد الثاني من الوجهين اي موسى
عم نص على نسخ دينه ولا نرى الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وفي الاتيه نبوته
من بعد على نسخه وهو المطلوب اي لا نسلم انه نص على عدم نسخ دينه بل قوله تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وان ابيد وادام السبت واتساع نسخ شرع ابراهيم
في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام التوحيد كما يشاهد الكعبة ان لم وافقنا
فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما و
الاقسام باطلة اما الاول فلو صرح بعدم دوامه فلا به لو قال ذلك لصرح به
لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي توفر الدواعي الى نقلها واشاعتها
سيما بين الاعداء من يدعي نسخ دينه وكذلك لانه اقوى حجة له اي لمن لا يعتبره
اي في جواز نسخه فلا بد ان توفر دواعيه على نقله الكل متواترا جاعلا واما الثالث
وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق
يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم لا سيما التعرض الى اوقات التشريع اما سر بعده
عيسى عم او سر بعده محمد عم باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتره وكذلك اي دوام
السبت من موسى ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه
لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله وما تواتر اصلا كيف وعدم انتشاره
انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما التوراة فتحقيق منه انه صرح بدوامه الى ظهور
الناسخ على لسان نبي ياتي من بعده واعطى بعد ذلك تواترا اما لعله الدواعي
منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة
كثرتها في التواتر لان اليهود حدثت لهم وقائع رفعتهم الى اقل القليل بحيث
لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم
واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة
والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعوة البعثة الى الامم
كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة
المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة

الرابع في العرب

انه افضل الانبياء عليهم السلام

اقول باب قد ذكرنا بهذا ... قطعا على كونه نبيا افضل الانبياء فطالعه في شرح المقاصد وحاشية فمن اراد المطالعة فليراجع اليها

اولا

حاصل

تخليق الالك اختلف وتخلفه اي اختلقه صحاح

جرت

وما يبلّغونه من الله إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التقوّل والافتراء في ذلك عقلاً لأدّى
إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره أي الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو
والنسيان خلاف فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة الأعلام لدلالة المعجزة
على صدقهم في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف فيه لكان نقضاً لدلالة المعجزة
وهو ممتنع وجوّزه القاضي أبو بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق
المقصود بالمعجزة فإن المعجزة إنما دلّت على صدقه فيما هو متذكّر له عامد إليه وأما
ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم
من الكذب هناك نقض لدلالتها وأما سائر الذنوب فنعني به ما سوى الكذب في التبليغ
فهي إما كفر أو غيره من المعاصي أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوة
وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوّزوا عليهم
الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز
بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته وجوّز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقيّة
عند خوف الهلاك لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعاً
لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة إذ أولى الأوقات
بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه وكثرة المخالف
وأيضاً ما ذكروه منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر وكل منهما إما أن يصدر
عمداً أو إما أن يصدر سهواً فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة
أو بعدها أما الكبائر أي صدورها عنهم عمداً فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة
ولم يخالف فيه إلا الحشوية والأكثر من المانعين على امتناعه سمعاً قال القاضي
والمحققون من الأشاعرة إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة
للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل
ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناءً على أصولهم الفاسدة في
التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح يمتنع ذلك عقلاً
لأن صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم من القلوب وانحطاط
رتبتهم في أعين الناس فيؤدّي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم
منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة
وأما صدورها سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوّزه الأكثرون
والمختار خلافه وأما الصغائر عمداً فجوّزه الجمهور إلا الجبائي فإنه ذهب

إلى أنه

إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا
التجويز منهم إنما هو فيما ليس من الصغائر الخسيسة كما ستعرفه وأما صدور الصغائر
سهواً فهو جائز اتفاقاً بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر الخسيسة
وهي ما يلحق فاعلها بالأرذال والسفلة ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة
فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه
نادرة في خصام وقال الجاحظ يجوز أن يصدر عنهم صغائر الخسة سهواً بشرط أن
ينبّهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم
وجعفر بن مبشر وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة وأما قبله فقال أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر
عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه أي امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها
ولا دلالة سمعية عليه أيضاً وقال أكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي
صدور الكبيرة قبل البعثة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه
فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقاً أي
سواء لم يكن ذنباً لهم وكان كعهر الأمهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء
ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت
الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل
بل هم مبرّؤون عنها بأسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا
وهو أن الأنبياء في زمن نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر
عمداً وجوه الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب
الذنب وأنه أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم واجب بالإجماع عليه ولقوله تعالى
إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو أذنبوا لردّت شهادتهم
إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا
واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل الزائل السريع من
متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيّم إلى يوم القيامة الثالث
أنه إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم وإيذاؤهم حرام إجماعاً
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع أنهم لو أذنبوا لدخلوا
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم وتحت قوله ألا لعنة
الله على الظالمين وقوله لوماً ومذمّة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون

الجمهور
عليه
فما صدر عنهم

الناكثين بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
ولكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا اجما بعد صدور الذنب عنهم اسوا حالا من عصاة
الامة اذ يضاعف لهم اى للانبيا العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة فى الكرامة يستحق
عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلة النعم المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف
حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية
استحق العذاب ضعفا ما مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واى عهد اعظم من النبوة فان
حمل فى الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فنطرد لان من لا يستحق
الادنى لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب
باغوا الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى فى حق ابرهيم
واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى حق يوسف انه من
عبادنا المخلصين وقد قرع على هذا بانه لا يدل على ان غير هولاء لم يصل اليهم اغواء
ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا من المومنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا غير الانبيا فالانبيا مطلوبا
والاولى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبيا ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى
فانهم بذلك احرى من سائر المومنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبيا
لكانوا افضل من الانبيا الثامن قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبيا
عليهم باطل اجماعا وجب القطع بان الانبيا لم يعصوا ولم يذنبوا التاسع انه تعالى
قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان وذلك لان المطيع حزب الله والعاصى فلو كان المذنب اصحابهم لبطل
القسم فيكونون اى الانبيا المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد
من احاد الامة افضل بكثير من الانبيا وذلك مما لا يشك فى بطلانه العاشر قوله تعالى
فى ابرهيم واسحق ويعقوب الذين استحب دعوتهم انهم كانوا يسارعون
فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال
والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وتمام قوله تعالى فى قوله المصطفين
وقوله الاخيار شاملان لجميع الافعال والتروك فى صحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال

اعظم خ

الاولى خ

والانبياء خ

ولان من المصطفى

فلان من المصطفين الا كذا او من الاخيار الا كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين
الاخيار فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لانه ينافى الاصطفاء لا يقال صدور
الذنب يدل بقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم
لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير
فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين
اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من مصنفاته
قال المص واعلم ان ذلك لا ينهاض فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن
الصغيرة عمدا البتة بالقوة فان الاتباع انما يجب فيما تعمد عنهم قصدا
لا سهوا وشرط العصيان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق
الذى لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب
فى حق المتعمد للكبائر دون الساهى والصغيرة البادرة عمدا مغفورة عن مجتنب
الكبائر وعليك بالتامل فى ساير الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور
الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا بعد البعثة بقصص الانبيا
نقلت فى القران والاحاديث والاثار وتلك القصص توهم صدور الذنب
عنهم فى زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا
بالاحاد وجب رده لان نسبة الخطا الى الرواة اهون من نسبة المعاصى
الى الانبيا وما ثبت تواترا فما دام له محمل حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره
لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل
ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا او لا بنية اى لا سهو كونه من قبيل ترك
الاولى او الصغائر الصادرة سهوا كتسميته ذنبا فى مثل قوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك والاستغفار عنه والاعتراف بكونه ظلما منهم كما فى قصة ادم عم
مع ان جنس الامور المذكورة لا يسمى فى المجلس الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من
التسمية والاستغفار والاعتراف لتعظيمهم او عدهم الادنى ان حسنات
الابرار سيئات المقربين فلذلك سمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغائر
سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اى او لان قصدوا
به هضما من انفسهم وكسر الانانية ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار
والاعتراف على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها او من حور الصغائر
عمدا فلم زيادة فسحة الجواب يزداد وجه او وجهان فنقول جاز ان تكون
الصادرة عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملنا فى السدال القصص

بالقوة خ

منها خ

المخالف خ

المعقوله وجوابنا عنه تفصيلا فيه اى من ذلك المجمل قصه آدم وتقييد ما اى بكلوا
بلاء اوابهم في التمسك من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله
فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم والغوايه تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين
الثاني قوله فتاب عليه ولن تكون التوبه الا عن الذنب لانها الندم على المعصيه
والعزم على ترك العود الثالث مخالفته النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه
ذنب الرابع فتكونا من الظالمين جعلهما من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم
ذنب الخامس قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر انفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة
السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال
الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة. قلنا في الجواب كيف يدعي انه
في الجنه ولا امه له فمن ذاك كان متعبدا بتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء
بالنبوه الا بعد تلك القصه كما يدل عليه قوله فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان
كلمه ثم للتراخي والمهلة بين القصه كانت قبل النبوه وعلى الوقفه اى الطعن للاسار
عمل هذا التمسك الا ذنبه الا الكفر والحيرة في الضلال والجهل المفرط في الغوايه
والغوايه وقد يتمسك في ذنبه اى ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة
يعني آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا
الايه فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اى آدم وحواء لتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه بعد بعنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت
كمالها بحملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لعل في بطنك بهيمه فقالت ما ادري فلما ازداد
ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف ما خوفتني به فاني لا استطيع
القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسميته
باسمي قالت نعم فلما حكت ما جرى لهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا
اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال
سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث
ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش
وجدهم لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها
عربيه قرشيه من جنسه لانه خلقها منه ولما آتاهما ما سالا سميا ابنيهما
بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون

لهما

لابنائهما

لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح لآدم وحواء
ونزوجه فان الدليل على الشرك في الالوهيه ولعله اى لعل الشرك المذكور في الايه
هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله
لا اطاعه للشيطان في الفعل وذلك المبتوع على الوسوسة غير داخل تحت
الاختيار فلا يكون معصيه وذنبا ولعله كان قبل النبوه فان قلت قدم
امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت بغير اشراكهما باسم ابنهما اطاعة ابليس
في تسميه ولدهما بعبد الحارث كما في القصه وليس ذلك كفرا بل ذنبا لكون صدوره
قبل النبوه وقد يقال معنى جعلا انه جعل كل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه
جمع الضمير في يشركون ومنه اى من ذلك المجمل قصه ابراهيم عليه السلام واظهر ما يوهم
الذنب في قصته امران الاول قوله في حق الكوكب هذا ربي فان كان ذلك
عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا وفي الجواب ان قوله تعالى الحق انه اى هذا الكلام
صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وما بينه وبين النبوه اذ لا تصور نبوه
الا بعد تمام النظر فلا اشكال اصلا لانه لم يعتقده فلا يكون كذبا صادرا قبل
النبوه وكذا انه يقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا
للصابئه اذ حاصله ان ذكر ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون
الرب متغيرا آفلا وسقوط الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى
والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن
شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الايه تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين
من الطمانينه ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوسواس وتشكيك الذهن
سلطانا على العلم عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سال عن كيفيه
الاحياء لا عنه لان الاحاطه بالكيفيه المفصله اقوى وارسخ من المعرفة الاجماليه
المفضيه الى الترديد في الكيفيات المتعددة مع الطمانينه في اصل الاحياء
والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه
الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذ خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم انه هو وكيف
لا يحمل الايه على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما يكون جوابكم فهو
جوابنا ومما يتمسك به من قصه ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو
من قبيل الاسناد الى السبب فانه حامل على الكسر بزيادة تعظيمهم لذلك الكبير
ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وقوله اني سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله

بانها

الطاعن الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانه شيء منكر اولا ادعجبا فان من راى شيئا
عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر عليه لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة
ومنه قصة داود عليه من انه طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى
ومن القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق
ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام لمعان الله مدح داود قبل قصة
النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة
لان القوة في الدنيا كانت للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة
في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف
بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع
الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر
ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة
كل له اواب اي تبتل انه سخر له جنس الانبياء التجرد وسائل الى القتل والزنا
ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف
يعقل انه وصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين
من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدح ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله
خليفة في الارض ومن اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل
تلك القصة على ما ذكر بل اشار الى القصة المشهورة في حق داود وهو انه دخل عليه تسور
قوم متفرقة للايقاع به فلما رآهم مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة
في القرآن وتبعوا انهم انما قصدوه لاجلها لا لشيء من قتل النفس وسرقة
المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا
فمعنى قوله انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء اللصوص مع قدرته عليهم
فهل يعاقبهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار
لا يجب ان يكون لذنب منه بل يجوز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر
لهم مع الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجلهم وببركة شفاعته
ذلك الفعل المنكر الذي اتوا به اولئك المتسورون وفيه لا احتياج الى نسبة
الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة
باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصحيح ما ذكرناه
وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان
والتمسك بها من وجوه بل من وجوه الاول والتمسك بقوله اذ عرض عليه

من وجوه

برتبة

وكمال قدرته من اعظم الطاعات فاما برتبة الحكم بالسمع على البعض فلعل الله اخبره بانه
اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى والتمسك بها من وجوه الاول
قوله فوكزه موسى فقضى عليه وهو لم يكن قتل الكافر القبطي محرما اي لم يكن مباحا
والا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد وان لعوله هذا من عمل الشيطان
وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين والجواب
انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتل خطاء وما صدر عنه من اقواله
محمول على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر بقوله
القوا ما انتم ملقون واظهار السحر حرام فيكون اذنه ارتكابا حراما والجواب انه
اي اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات
او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا فدليل ما انتم ملقون فلا يكون
ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم او اراد اظهار سحرهم في عصاه
وتلقفها لما افكوه ولا شك ان ذلك الاظهار وكذا الطعام الامر لكون الاذن فكان
واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين
نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى
الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب
استحق به الفاد بشيء من موسى بما اكون المطلوب الا فايذاؤه بلا استحقاق
ذنب صدر عن موسى والجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان
يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة مخافة هرون لا
ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يوذيه وذلك لسبق ظنهم
موسى حاشاهما بهرون في غيبتهم والمراد ان موسى فعله وقد احب القضا
بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه
من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مضطرب
وبان موسى لما غلب عليه الهم والاستيلاء اخذ براس اخيه لا على طريق الايذاء
بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته
الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر فالك
الايذاء لا يحتمل بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله
اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا نكرا او ذلك الفعل لم يكن
منكرا فكان كلام موسى خطاء وقد تعالى ان كان فعل الخضر منكرا فقد كذلك والا
كان موسى كاذبا فلما اراد منكرا من حيث الطاعن في تعالى نظر الى ظاهر

الواو

بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الآية فان ظاهره يدل على ان الاشتغال بتلك
الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتته صلوة العصر الجواب
لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله
احببت حب الخير معناه في الحقيقة ان الان قد بحثنا ولكن لا احب
ان احبه فاذا احبه احب ان احبه فذاك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي
اي بسبب كما يقال سقاه عن العيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد
انما حصل بسبب ذكره اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط
الخيل في دينهم كان مامورا به كما في ديننا كذا هو مقرر في محله وقوله فطفق مسحا
معناه مسح رؤسها واعرافها تشفقة عليها لكونها من اعظم الاعوان
في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عزم وجعل
يمسح السيف بسوقها اي يقطعها لما غفل عنها بسبب ما جرى عليه من اجلها
والتصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم
وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف بسوقها لربما فهم منه ضرب العنق واما الضمير في
السفك لمعلم بقطع السيف ورجوع ضمير توارت الى الشمس بعد الحجاب يريد
ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي
وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس
والصافنات اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى انه امر باعدادها حتى توارت
بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها بالماء
اللذا السمك بقوله ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك يحصن
في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكان
لا يرقا لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة
ابيها فكسته كسوته وكانت تغدو وتروح اليه مع ولائدها يسجدن
له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم
الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله الخ
يحكي الى فلان وبعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان من الحكاية الخسيسة
التي يرويها الحشوية نزه الله منها انبياءه قال النبي عم لي تعبير هذا الكلام
قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امرأة تلد كل منهن ولدا يقاتل في سبيل الله
ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت
القابلة فالقته على كرسيه من لدنه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء

المذكور

المذكور في الآية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاه بان كان بالمرض حاله جسد
في صار يسيرا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت
الشياطين ان عاش ولده لم نفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان
ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه
فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه
حيث لم يتوكل على ربه الا ليتنبه على ما حكي عنه في القرآن وهو قوله هب لي
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا
بل معجزة كل نبي انما كان من جنس ما يشتهر به اهل زمانه وكان ما اشتهر به اهل
زمانه هو الملك والجاه فلاجرم طلب ملكا فائقا على جميع الممالك لتكون
مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا مهون اي ينتقل من واحد الى آخر
فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الذي لا يمكن فيه
الانتقال بقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري
او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك لان الاحتراز من لذات الدنيا مع القدرة
عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه
وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من
خدمة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر
عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم
ايضا ذنب الجواب لعل غضبه على قوم لغيرته بالغوا في العناد والتكبر
حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم وهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون
ذنبا وظن ان لن نقدر عليه اي ان لن نضيق عليه فانه يستعمل القدر بمعنى التضييق كقوله
يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة وانى كنت من الظالمين
اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها
مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد والمحن
لتنال الفضل والرتبة وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا
عم والاصحاب فيها وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص
الجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في امور الدنيا ويجب حمله على هذا
لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية من امور
الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روي انه لما اشتد
عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم

فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش
فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرائيل بعد ما امسى فقال
له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف
من الله خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية
الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة وان المراد من القاء الشيطان فيه ان
الشيطان قرأ من القرآن هو وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عم قرأها
والا اي وان لم يكن من القائل بل كان النبي قارئا لها كان كفرا صادرا عنه
وليس يجوز اجماعا وانتصار ما كان ما ذكر من القرآن قرآنا ويكون الاشارة
بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهامه المشركين ان المراد به
الهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب والعكس ما بيناه من وسوسة
الشيطان ويكون المعنى ان النبي عم اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان
ودعاه الى ما لا ينبغي ان الله ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته
وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من تحصينات الملاحدة او نقول على التقدير
الاول ايضا معنى قوله تلك الغرانيق الى اخره كان من القرآن واريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته والمعنى ان من المحقرات
ليست كما يزعمونها ويرجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب
الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج
الادعياء واما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان
الله لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج
بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا
لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه
على نكاحها فلذلك عوتب بقوله وتخشى الناس والله احق ان تخشاه
وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي عم وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها
النبي لزيد شق عليها وعلى والدتها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله الآية فانقادوا وكرها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي عم
بعد خلاصها من زيد بذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اغتنمته فطلقها فتزوجها
النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين التقديرين لا ذنب للنبي في هذه
القصة وما يقال انه احبها حين رآها مما تحت من سماته النبي عن مثله وان

وان

وان صح فميل القلب غير مقدور لهم والعالمون محجبة اما لانهم من قال لما احبها حرمت
على زوجها وهذا غلط والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له
كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها فالواو فيه اي في ميل قلبه
اليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لرضاه
الله امر صعب لا يعادله الا موفق وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا
عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي
ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي
هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد من الآية وقبل نزولها
لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله سبق انه لولا انه سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب
اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن
الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله
وعفى عنك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه وقع عفا عنهم جناية او مرتبطا قطعا
والله اعلم بقوله والا كان عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب
وان سلم ان هناك عتابا فلعل ذلك العتاب انما كان لترك الاولى فيما يتعلق
بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف
عن غزوة تبوك وترك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا
عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب والانقاض الظهر يدل على كثرته
الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه قبل النبوة او هو ترك الاولى
والانقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى
حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون هنا مستعملا للثقل الذي كان عليه
من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر والشرك بالله ولعدم استطاعته
على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره
وثقله ويقوى هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا
السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك
وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا توبة الا عن الذنب والجواب انه
قبل النبوة وحمل على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها الا انه لا يقطع عليه ويجوز ان
يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احدهما متقدمة على الاخرى او ترك الاولى ويسمى
بالذنب استعظاما لصدوره عنه او نقول نسبة الذنب اليه مجاز قوله فان رئيس
القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك

وحانا ومنه وليستغفر لذنبك وتاب الله على النبي واتباعه واما ما قال
من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ويستغفر لذنب امتك اى ما ارتكبوه
من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك انما ياتي
في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بما في تعلق في اضافة الذنب
اليه بما لا تعلق له دون تسليم الناس قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب
انه ترك الاولى بما يليق بخلقه العظيم وقيل يعاتب على مثل ذلك قوله ولا تطرد
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب انه لا يدل على الوقوع لاحتمال
ان يراد به التثبت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي الحاضر
يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب انه امر لقصد التثبت والاستمرار
مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه ولا يدل على صدور
الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب ان الشرطية لا تقتضي
تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حمارا كان جمادا والمراد الشرك الخفي وهو
الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد
بالخطاب غيره على سبيل التعريض وتوبيخه قال ابن عباس نزل القرآن
على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر فان كنت في شك مما انزلنا اليك
فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب
شرطية فلم يوصف بالشك بل فرض شكه كما يعرض الجواب بالرجوع الى اهل
الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته
او المعرفة بنبوة سائر الانبياء فتعرف انه اولى الانبياء السالفة وانت خبير
بان ما في الفائدتين انما يترتب على الرجوع ابتداء والمذكور في الاية هو الرجوع
على تقدير الشك فالاولى واعلم انا اطولنا في مثل هذا المقام لان بيان
سهوهم وصدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه
بقوله سابقا واما تعلم ان ولا النهاي محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا
والصغيرة عمدا النسبة بالعزبة او ابانا او قداحات عن اولاد المختنين حاملنا
مع قيام الاحتمال العقلي ولو عرض لعصمته وهو الصدور عنهم يلزم منه
لذاته بلا اشتباه وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك بل على عدم الصدور
وعلى هذا يجب ان يتبع ذلك الى نفع الامكان ولا اجبار على الانبياء باطلاق اللسان
المقصد السادس في حقيقة العصمة او تشبها على التصديق
بوجودها لان الماهية الحقيقية متوقف على المية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا

من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وفي
عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار الاستعداد والقوابل
ملكة تمنع الفجور ويحصل بين الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية الداعي الى الطاعة وتتاكد وتترسخ تلك
الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي
والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها
ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا
الى ان تصير ملكات اى راسخة في محالها بالتدريج وقال قوم العصمة
خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه
اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اى ممتنعا لما استحق المدح بذلك
اى بترك الذنب لا مدح ولا الثواب بتركه لانه ليس مقدورا داخلا تحت
الاختيار والتفاق الاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به
ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب
عليه لا عقلا ولا نقلا وقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر
الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم
كما عن سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها
فالنافي وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي رفعة
او وقيعة غيبة فيمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ومنه ايضا العجب وتزكية النفس
بذكر مناقبها ومنه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن
او لا يليق بحكمة الله تعالى ارادة اغراء بني آدم ان نطلع اعداءهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار
على الله فيما يفعله وهو اعظم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاص بترك السجود
حيث ابى واستكبر وكان من الكافرين وكونه من الملائكة يدل عليه الاستثناء منهم في قوله فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ويدل عليه قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
فسجدوا الا ابليس ولما قيل له ما منعك الا تسجد اذ امرتك والجواب
عن الوجه الاول انه اى قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم
لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور
لمن لا يعلم والله تعالى عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك

وكذلك الكبر كبه اظهار صفات النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن
وبه علموا ذلك بتعليم الله اذ ولا يكون عنه حكم لا نعرفها او بغيره كقوله انهم فر ذلك من اللوح والجواب
عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه
وصح الاستثناء وتناوله الامر للتغليب اي لتغليب الكثير على القليل واطلاق الاسم كما عرف
في موضعه وكون طائفة من الملائكة يسمّون بالجن على خلاف الاصل ولا يكون في كونه من الجن سابقا لكونه
من الملائكة خلاف الظاهر المتبادر من لفظ الجن ما لا دخل تحت الملك مع ان ذكر اي ذكر
كونه من الجن في موضع التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية بانه اي
بان كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او بان كون الجن اسما لطائفة من الملائكة
وللنصوص الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منها انهم لا يعصون والا حصل الفتور
في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب
انهم وذكر الاستدلال يمكن الايات اذا اسندت بعمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى
يثبت بها ان جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيها اي في هذا البحث
لا نقلا ولا اثباتا بل ادلة الطرفين ظنية وان الظن لا يعتبر في مسئلة من المسائل التي يطلب فيها
العلم واليقين عن الحق سيما المقصد العاشر في تفضيل الانبياء على الملائكة
لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية
فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد
الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة
الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود
للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من
الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود بمعنى الانحناء فلعله لم يكن سجودا بل تعظيما
او يجوز ان يكون سجودهم لله وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون
عرفهم في السجود كونه تحية كما تعارف السلام في عرفنا فلا يكون عبادة في التواضع والخدمة
لان من وقف على عرفهم يجوز اختلافها باختلاف الازمنة والصفا جاز ان يكون امرهم بالسجود
ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات
لانا نقول قوله ارايتك هذا الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين يدل على انه اسجاد تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك
ما يتصور انه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا

سبحانك

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل
من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجة شاغلة
لا فاقة وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع نوع العوائق ادخل
في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان مركب من شيئين الملك الذي له
عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته
له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام
بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الاية وذلك يقتضي بطريق المقابلة ان احد
الحاسن على الاخوان يكون من غلب عقله على طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل
الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاولى الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة
وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كلها بالفعل في مبداء الفطرة بخلاف
السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها
وانما تحصل لها منها على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره
الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي
الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا تبعا لاتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية
متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام
الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما مبدا للشرور والاخلاق
الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار
القدسية وهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات
مركبة من المادة والصورة والماديات ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدات المستمرة
الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل
توجد بتحريكها والسحاب تعرض ونزول بتصريفها والاثار العلوية تحدث بتقديرها
وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا الا نحوها
بذلك تقريرا لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكها ليست
من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس
الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاول وما سيكون في الازمنة
الاتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم يدرك بها
المثل الجزئية فعلية لانها مبادئ للحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة

ما تحصل ج

اللغوب التعب والاعياء

في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوى آمنة من الغلط والجسمانيات حالة والجواب
ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع بين
المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله واما الوجوه النقلية فسبعة الاول
قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام
في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والتبري عن هذه الدرجات فكانه قال لا ادعي
لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالوهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة
والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل فاجعل من الاية وهو قوله والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد منه استعجلوه بالعذاب
تهكما بهم وتكذيبا له فقيل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني
ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا العلم بالساعة حتى ينزل
بهم العذاب فيها ولا هو ملك يقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه
المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فغاية ذلك الدلالة على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث
الافضلية التي هي كثرة الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين او تعلم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة المنهيا عنها لان المقصود بالمنع قصورهما
عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لهما ذلك الشرف فعلم ان منه والاقدام عليه والجواب
انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل
ذلك وخيل لهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الغالبة ليس لي ان يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة
على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا [illegible] وكما يقال
لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح لكونه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فارتفعوا
عن كونه عبدا لله وادعوا الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما يقدر
عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية لم يتعد ذلك سببا
لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن
بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد
بكونهم عنده ليس العندية المكانية اذ لا مكان له بل قرب الشرف والرتبة وايضا
جعله الحجة على عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا
لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر فاذا ذلك في تفضيلهم اذ مع التساوي
او المفضولية لا يحسن ذلك والاستدلال والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر

و مقصد صدق

229

في مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر ان العندية يدل على الفضيلة دون
الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم
وكم من فرق بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم
واما الاستدلال بعدم الاستكبار فلكونهم اقوى واقدر على الافعال لا لكونهم
افضل الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به
الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم والجواب انهم المبلغون والمعلم
هو الله تعالى واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس ان الملائكة رسل الله
الى الانبياء والرسول افضل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته
فيكون الملائكة افضل والجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد
من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل
قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم
على سبيل الاطراد والجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود
فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي
او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم
ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة
عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي
منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة
ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها
وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فقط على اصولنا
وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء
منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا يسئل انه لم فعله اذ ليس ممكن او
ليس يلزم من فرض وقوعه محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت
بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة
وحمل هذه الامور على انها تحديات لزكريا او ارهاص لعيسى مما لا يقدم عليه منصف
وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة
عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يتحد بها بل معارضا بالدعوة النبوة
وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما
احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة
في تلك القصص لم يكن معجزة لعدم شرطها كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى

اجماعا

والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بانه لو جازت ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز
عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة ويتعذر باب اثباتها والجواب انها تتميز
بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد ومن مقاصد المقصد الاول

في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني موقوف عليها عند من يقول باعدام الاجسام
دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها او اختلاط بعضها ببعض بحيث لا يدرك
عليه فقصد الرسم في احيائها ومن جانبه عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم
شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية
مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض
الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فانهم وان كانوا
قائلين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام
في جمع اجزائها المتفرقة لنا هناك علينا لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع الثاني لذاته ولا للوازمه
والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه لا يختلف
بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل
العود لكونه وجودا حاصلا بعد العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع
وجوده بعد عدمه اما لذاته او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر
واحد وجوازه لا يختلف ذلك الواحد ابتداء او اعادة بحسب حقيقته وذاته
بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الاتحاد امر واحد
لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن لا زمان اي الوجود في
المبتدا والمعاد وكذلك الاتحاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء
المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في الامور المستندة الى ذواتها ولو
جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر
كزمان الاعادة مثلا اي ولذلك لكون الوجود في الزمان الثاني بحصه
من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون
ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في التجويز الثاني

اللازم

المعاد

المطرح

قائلين

وجوده

اللازم للتجويز الاول مخالف لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته
عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان اخر لان اقتضاء الذات من حيث هي
لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع
يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه
من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة
ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي
ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف
بالوجود فيقبل الوجود اسرع واليه اشار بقوله تعالى وله المثل الاعلى اي
تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها صعوبة
اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت
الاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة
فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين
متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم
بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود
صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه
ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث فمن هذا يتبين ان التخلل
بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا
التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه
على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال
فوجوه الاول انه لو كان المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
الذي كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدا
فيكون هو مبتدا من حيث انه معاد والجواب انما اللازم في اعادة الشيء بعينه
اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر وجوده
في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة
في وجوده خارجا لكان بحسب كل وقت شخصا اخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم
بالضرورة ان الموجود ... جزء من الموجود قبل كونه في هذا الزمان فامر يقضي

الى

بعينه

مبتدا

الزمان

والمعاد الذي يحكم به من حيث الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج
وبحكايته وقع هذا البحث لا من حيث استبعاد تلامذته وكان ذلك التلميذ مقررا على
المعاد بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ان سلمنا
ان كان الامر على ما زعم فلا يلزم منه الجواب لا في غيرنا كان يباحثك وانت الصانع من
كان بناء جنى فتبسم التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان
الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة
وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان المعاد في وقته الاول يكون مطلقا
مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك لو لم يكن وقته ايضا
معادا معه ويعاد بادوى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا
بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة
وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا اشتباه فلنفرضه
ايضا موجودا مع ذلك المعاد ح لامتياز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية
بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز
ح بين المعاد والمستأنف المذكورين بل هما متمايزان بالهوية اي العوارض المشخصة
مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مثلا مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان
بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واي اختصاص
لهذا الذي ذكروه من الحج بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح
لزم امتناع وجود المبتدأ ايضا وكذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف
ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع لامتناع التعدد
بلا تمايز على ان النقض بالمبتدأ وارد فيه مثل كذلك ... الثالث ان الحكم
الصحيح بان هذا الذي وجد الان عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه لكن
التميز حال العدم محال لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان
صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو
لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه
بصحة العود يستلزم امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب
على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان
التالي ... وما ذكرتم في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع
استدعائه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز سوى الخارج فان صحة العود صفة
اعتبارية وهي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا

للامسا

للامساك الخارجي بل التميز الخارجي انما يحصل حال الاعادة اي في زمان الوجود الثاني
وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر ذهني لا حظ له
بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي
لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للمعدوم ...
كالممتنعات المقصد العاشر في حشر الاجساد اجمع اهل الملل
والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكره الفلاسفة اما الجواز فلان جمع
الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما
هو ظاهر لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت
جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء
وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما بين من عموم علمه بجميع المعلومات
وقدرته بجميع الممكنات فصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة
اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق
الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر به ... بعبارات لا تحتمل التأويل
حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والقرآن العظيم مملوء من ادلته وكلها
بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط بعد كفر بانكار ما هو من ضروريات ذلك
الدين وكل ما اخبر به الصادق ثبوتي احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل
انسان انسانا بحيث صار المأكول اي بعضه جزءا اي من الآكل فلو اعاد الله
ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل
اما ان تعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو ممتنع لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه
في آن واحد في شخصين متباينين او تعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا
بعينه والمدعى خلافه وثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم
الجواب انا نعيد من الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء
على الاطلاق ومن اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكول في الآكل
فضل فانا نعلم ان الانسان باق من اول عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه
واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض
وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو
اما الايلام وانه سفه يجب تنزيهه عنه عند العقلاء ويشهد له العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم
ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة
الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعذ
بركة

لم يكن له ألم وهذا الغرض حاصل بدون الإعادة فلا فائدة فيها أما الإيلام أولا فلدفع ذلك
الألم بما فيليق بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان غرض عبث لدفعه عنه
فسلفه اي بعوضا الى عدم المرض الحوادث بحاراته لا العرض وحكاية العبث
والنفع العقلي بدم حوائه ولا يخفى ان الغرض هو اما الإيلام والالتذاذ ولعل ثم عرضا
اولا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذات الجسمانية لا حقيقة لها
وانها دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة وانها بالنسبة الى دفع الالم فلا يلزم
عليه ولم لا يجوز ان تكون تلك اللذات امرا آخر يحصل معها اي دفع الالم تارة وبدونه
اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك
في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي دفع الالم ولم
لا يجوز ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة
فتكون حقيقة غير ما في الدنيوية دفع الالم كما زعمتم وحقيقة تلك الاخروية امرا وجوديا
ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات الاخروية حتى ندرك بهما
حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما ... قال يعدم الله الاجزاء
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف والحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه
نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما تمسك به على الاعدام من قوله
كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة فان التفريق مثلا كالاعدام في
هلاك كل شيء وخروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به نظام الاجزاء
لافعالها وتتم منافعها والتفريق بالمرفوع عطفا على زوال الذي منه مجرى النفس
وقوله كذلك خبر لهما اي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة
منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله كل من عليها فان
على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول
ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد
الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية
فانهم قالوا ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي
والمثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن
فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف
فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة

الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين
بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط
بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر
الاجساد والروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن البدن
واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
بسبب بعضها اي كمالاتها العقلية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء
اي العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة كما مر في مباحث النفس
وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس
حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجوده وقوة اي قابلية بالنسبة
الى فنائه وفساده والتالي باطل لان حصول الامرين متنافيين لا يكون الا في محلين
متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه
متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول
ولا يبقى الذات الموجود مع الفناء والفناء وهو ليس وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه
منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من
جزئين يكون احدهما قابلا للفساد بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل
قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بعين ما ذكر
ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية
الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه
وادراك النفس الناطقة الفناء الكائنة لها بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا
واما عالمة اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا لكمال ادراكها وعدم ما وذلك لشعورها
بنقصانها بعضا ما لا مطمع لها في زواله واما لم تتألم قبل المفارقة لانها كانت
مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن يعقلها هاهنا غفلة
عن الشواغل العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تنتبه لنقصانها او نقول
كمالاتها بل ربما حسبت اضدادها كمالا ... بعقائدها الباطلة
والمتاقية الوصول الى مقصدها واما فارقت صرفت تعقلها وشعور
بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يتوقع التبدل
واما العاملة فاما ان تكون لها هيئات رديئة اكتسبتها علائق البدن ومباشرة
الرذائل المقتضاه للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك اللذات

حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما والتفات الى مشتهياتها التي الفت بها
كاشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيآت
باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت
لها بالركون الى البدن وحبها اياه وقد انقطعت وكسبت تلك الهيآت للنفس
محبتها له اي للبدن وذلك ما ينبغي بطول المدة ويزول بالتدريج فينقطع
عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن بتلك الهيآت للنفس بل كانت
عالمة بريئة عن الهيآت الردية التذت بها الى يوجدان واذ لها كذلك اي لم تبتهج
ما ادركها لها اما فبانها كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت
عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها
بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم
وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان
النفوس الكاملة التي اوجبت قوتها الى الفعل وطرحت حتى من الكمالات
الممكنة لها بالعقل فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى
عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد
في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من
علومها واخلاقها فتبقى مجردة منقطعة عن التعلق بالابدان وتسمى هذا الانتقال
نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني
الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب
للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل
الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا هذه التنازلات المذكورة
من مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات المنتقمة في جهنم
عن اهل التناسخ واما المتصاعد من مراتبه الى ما هو اكمل منها فقد تخلص
من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها بالكمال وقد تتعلق ببعض الاجرام
السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم
النفوس وتجردها وقد ابطلنا ما قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه

النفوس الا ذو جنسه المعاد

اقوال اهل التناسخ قاتلهم الله تعالى

منهاج

مذهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا جامع بين الحكمة والشريعة

في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع
لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من
عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية
كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية
القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين
قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم
عندهم محال وقال بعض العلماء مسائل المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان
هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه
او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو
بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا
يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير اتخريبه
بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول
في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار وقد اضطربت حيث هذا الباب
المقصد الرابع الجنة والنار هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا
وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان الآن واكثر
المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما
تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما
عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب ودلت الاية الكريمة مخلوقة وكذا النار اذ لا قائل
بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ
الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها اشياء كثيرة
مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسكوا بما في استحالة كونهما
مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل اذ ليس عنده للعقل
دلالة على ذلك قال لنا لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في
عالم آخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام
فلا يحل فيها شيء من الاجسام الكاسدات وهما على الوجه الذي يشتهونه من فسحة
ما يكون ويفعل واما الثاني فلانه يقول بالتناسخ لان النفوس تعلقت
بابدان موضوعة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها واهل الحق لا يقولون به
وقد ابطل القضاء بالكلية واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة فلو وجد
عالم آخر لكان كريا ايضا فيتعرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال

اقوال منكري المعاد قاتلهم الله تعالى

ان مسائل المعاد مبنية على اركان اربعة

كيف

هل

السمع

وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب
لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما حدث ولا نم انه في عالم العناصر قوله
بالتناسخ واما نكون كذلك لو قلنا باعادتهما في ابدان اخر قوله اي وجود عالم الروح
وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيد احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة
اكلها اي ماكولها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة
وجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى
فتعين انها ليست مخلوقة الان وكذا النار الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء
جيء ببدله فان دوام الاكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام
اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد هلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته
لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار
تهلكان آنا يسيرا لاجزائهما دون اعدامهما ثم تعادان نحوهما وذلك كاف في هلاكهما
فيكونان دائمين وانما لم يكن صريحا في ان الثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها
عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع
تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع
ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد
بشخصه بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في انه اي
بان عرضها كعرض السموات والارض يحمل هذا على ذلك كما قال في يوسف الوجه اي مثله السموات

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والايجاب على الله والنظر فيهما اي الثواب والعقاب لا لامور اخر اوجبوها
عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف شاقة وليست الا لنفعنا وهو
بالثواب عليها بناء انها اي تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح يستحيل
صدوره عنه واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر
او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الانسان فيها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة
عناء وتعب وقطع للنفس عن الشهوات واما في الاخرة وذلك اما تعذيبه عليها
وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطلوب والثواب معه وجوب العوض وقد مر ذكره واما
العقاب فعندهم في الاول وجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله تعالى عنه بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر
واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده و
الكذب في خبره وانه محال الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه

اوكونه

قوله وهو تعدد العلماء اي لكان شانه النقيضين
المعلومية الممتنع لذاته كتركيب الباري واجتماع النقيضين وان كان
مثلا ليس وجوده وتحققه متعلقا للتصديق واليقين انتفاء اهل الجنة
متعلقا للتصور الساذج فلا يرد ان يقال ان تعدد الاول يكون
وتعدد اكلها لا يخلو اما ان يكون معلوم الله تعالى اولا فعلى الاول يكون
متناهيا وهذا يخالف قوله تعالى اكلها دائم وعلى الثاني يلزم الجهل تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لقوله تعالى والله بكل شيء عليم لانا نختار الشق
الثاني من الترديد وقوله يلزم الجهل قلنا ممنوع لانه عدم العلم عما من شانه
المعلومية وعدمها ليس من شانه المعلومية لعدم التناهي واما قوله
تعالى والله بكل شيء عليم فالمراد بالعلم هنا مطلقه لا العلم بمعنى الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع وعدمهما متعلق التصور لا التصديق
وكذا لا يرد لعلمه تعالى بوجود اجتماع النقيضين وارتفاعهما
حوبه زاده
تدبر

اولا به فی ان عدم الوجوب مع الوقوع لا یستلزم خلفا ولا کذبا لا یقال انه یستلزم
جواز ما هو القبائح لانا نقول استحالته ممنوعة کیف وهو من الممکنات التی شملها قدرته تعالی
انه اذا علم المذنب ای المرتکب للکبیرة انه لا یعاقب علی ذنبه بل یعفو عنه لم ینزجر عن
الذنب بل کان ذلک تقریرا له علی ذنبه وعدم التوبة عنه وکان اغراء للغیر وانه مخ علمه
مناف لمقصود الدعوة الی الطاعات وترک المنهیات الجواب منع تعقبه ای تعقب
عدم وجوب العقاب للتقریر والاغراء اذ شمول الوعید وتعریض الکل للعقاب وظن
الوفاء بالوعید فیه من الزجر والردع ما لا یخفی واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا
لا ینافی ذلک یعنی ان الوعید عام یتناول کل واحد من المذنبین بظاهره الذی یقتضی
ظن الوفاء به فی حقه فیحصل لکل منهم الظن بکونه معاقبا بذنبه وذلک کاف فی زجر
العاقل عن الاجتراء علی ذنبه بعدم التوبة عنه وفی ردع غیره عن اقترافه واما توهم
العفو الناشی من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا یعارض ظن العقاب
المقتضی للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا یعلم بانه لا یعاقب بل ولا یظن ذلک ظنا
فلا تقریر ولا اغراء البحث الثانی قالت المعتزلة والخوارج صاحب الکبیرة اذا مات
عنها یخلد فی النار ولا یخرج عنها ابدا وعندهم فی اثبات دعوة دلیل عقلی هو ان
الفاسق یستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة
لا یشوبها ما یخالفها دائمة لا ینقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة
خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بینهما ای بین الاستحقاقین محال کما ان الجمع بینهما
محال واذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان یزول عنه استحقاق
الثواب فیکون عقابه مخلدا للخلوص عن الاستحقاق فان المطیع لا یستحق بطاعته ثوابا والعاصی لا یستحق
بمعصیته عقابا اذ قد ثبت انه لا یجب لاحد علی الله حق وقد اجبنا عن دلیل وجوب
العقاب ایضا ومنع صفة الدوام لا یقال واذا کانت المضرة او المنفعة منقطعة
لم یکن خالصة لانا نقول ذلک ممنوع لجواز ان لا یخلق الله فی المثاب والمعاقب
العلم بذلک الانقطاع فلا یحصل للاول حزن ولا للثانی فرح علی ان قید الخلوص
مما یتطرق الیه المنع ایضا وما یتمسک به من انه لا بد فی الفصل لها عن مضار
الدنیا ومنافعها ولا ینفصل الا بالخلوص ضعیف ثم انا بعد تسلیمنا لما ذکرتم
من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد یسقط فان کلامکم مبنی علی
المحابطة ونحن جاز ان یسقط الاستحقاقان معا ویدخل صاحب الکبیرة الجنة
تفضلا کما قال تعالی حکایة عن اهل الجنة الذی احلنا دار المقامة من فضله وما یقال
من انه یلزم حینئذ التسویة بین الجزاء والتفضل لجواز ان یجعلها من وجه آخر او یقول

بترجيح جانب الثواب على العقاب لأن السيئة لا تجزى إلا مثلها والحسنة تجزى
بعشر أمثالها إلى سبعمائة من الأمثال ويضاعف الله لمن يشاء أضعافاً مضاعفة
بعد حسابه واستحقاقه بعد إقامته وذلك الدليل العقلي من النقل تخصيص الأول الآيات
المشعرة بالخلود كقوله بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم
فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها
وقوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد حتى إنه قد جعل كثير منهم المكث الطويل بل لو حمل الخلود
على المكث الطويل لم يصدق بعض الآية والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات
فقد أحاطت به خطيئته بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلاً ومن كان
له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى
حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمناً لأنه مؤمن ولا يكون
ذلك القاتل إلا كافراً والآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها إياه
لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام
معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد
طول اللبث بلا شبهة فالأولى أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا
احترازاً عن لزوم المجاز أو الاشتراك والآيات المذكورة حملناها على الدوام الذي
هو أحد فردي المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك الفرد
مستفادة من خارج لا مستفادة من نفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى وإن
الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا
غائبين والجواب عن هذه الآية أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل
في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضاً ظاهر الآية
كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق
النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع بقائهم
بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة
بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله
ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الإحسان إلا الإحسان فقد ثبت
لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب
وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك
الآيات عامة متناولة له وإن سلمنا عمومها إياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة

على اختصاص

على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من
كذب وتولى وقوله إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما ألقي فيها
فوج إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم أن اختصاص العذاب مطلقاً
بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ومذهب المرجئة عملاً بظاهر الآيات
لكنا خصصناها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق

المقصد السادس

في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب
والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الأول قالوا الثواب فضل من الله وعده
فيفي به من غير وجوب لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه وأما عدم الوجوب
فلما مر وقالوا العقاب عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما
يشاء وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً بل يمدح به عند
العقلاء المبحث الثاني أجمع المسلمون على أن الكفار يخلدون في النار أبداً لا ينقطع
عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا
نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا وأنكره أي تخليد جميع الكفار طائفة خارجة عن الملة
الإسلامية لوجهين الأول أن القوة الجسمانية يمتنع عدم تناهيها في العدة والمدة
فلا بد من فنائها فإذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحركة ولم يبق إحساس
فلا يتصور عذاب من النار بعينها جارية في الطباع تقتضي إحالة الجرم الحار مع
سلامتها وعدم فسادها بما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه
دوام الإحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل والجواب عندنا على أصل
شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي أي الحيوة بخلق الله
تعالى فقد يخلقها دائماً أبداً ويخلق في الحي قوة لا يحترق معها بنيته بالنار مع كونه سادرها
كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي وهو حيوان مأواه النار الثالث منها النار
تحلل أجزاء الرطوبة بالتحريك قليلاً قليلاً فينتهي الحال بالأجزاء إلى عدمها لكونها متناهية
وحينئذ تتفتت الأجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب
والجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإيجاد الله تعالى أما لأنا نعتبره وقد لا يفنيها
أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن
الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند
والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور
وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي
وكيف يعذب عالم تبع فيه بعضه من قبله واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع

المعتقد قبل ظهور المخالفين سيما ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة
اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم
معاندين بل كان فيهم من يعتقد الكفر بعد وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم (بذل المجهود ح)
الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد
قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث عشر الكفار (٣)
من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ولا شك ان مرتكب الكبيرة وقد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي رؤيته للخير قبل
دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وهو المطلوب وهو
خروجه عن النار وعدم خلوده فيها المقصد السابع في الاحباط
ذهب المعتزلة الى استحقاق العقاب ومنافاته للثواب والاستحقاق احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ان معصية اي كبيرة واحدة
تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن
لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء الطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة
على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله
وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المعتزلة الى ان
الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على الزلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت
المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على الزلة
وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته
احبطت عقاب زلاته لكثرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب
طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير
ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات بتمامها
من غير ان ينقص من الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من (من عقاب ح)
الطاعة او المعصية يسقط السابق بعد ويبقى بحاله ومذهب ابنه انه يقابل
اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل
قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارئة من غير
ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي
اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر
من الطاعات السابقة مما يساويه من المعاصي الطارئة اولى من العكس لانه ابطال احد

المساوين

احد المساوين بالآخر والعكس منا اولى لما مر من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة
لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر
ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط
المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما ابطلنا (صح)
الاصل الذي هو استحقاق العقاب في الكبائر بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه
وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او بغيرها ثم نقول لهم اي للبهشمية
كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا
حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما
معا او لا معا بل يعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيبطله وانه باطل لانه كان (الكر الرجوع صح)
قاصرا عن الغلبة قبل ان صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا
وقد يجاب بان كل واحد من العملين يوثر في الاستحقاق الناشي من الآخر فيبقى
من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا
في المزاج المقصد الثامن قد اتفق المعتزلة اي اكثرهم واتباعهم على انه
لا يساوي الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات في الاستحقاق
اذ لا يجوز ثبوتهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب ومن استحقاقهما
ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون
ثم ثواب ولا عقاب في الجنة وعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما الآخر اما معا
او على سبيل التعاقب وكلاهما ممتنع لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على
امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ
المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان
كل واحد من العملين يوثر في استحقاق الآخر كما مر انما الاستحالة للاجماع على
ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا ادلة من
الخلوص عن احدهما ولا يتصور ذلك الخلوص مع التساوي في الموجب
وانما فسرنا المعتزلة بالجبائي وابنه لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا
الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة فاحباط المعصية للطاعة المساوية
لها يكون عندهم اولى والجواب انه لا يجوز على قاعدتهم تساوي الطاعات
والمعاصي ان ثبت لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر
امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط
معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا

ويجوز انصافه لا ثواب ولا عقاب فلا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اي
من استوت طاعاته ومعاصيه من الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز [margin: اي مثل]
انصافه بحيث يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا انه يصل اليه غم من جهة وفرح من
جهة اخرى ويدوم له ذلك ولذلك لا يخلص له احد بما في صفوة الدنيا ولا يلائم
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب المقصد الثامن
في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق
الكافر بل هو في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر
بعدها وقالت المرجئة يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم
وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها
الا انه لا علم لنا الان بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه
عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو
من لا تعذيب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون المعتزلة
به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا
ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر فهو يعفو عنها كما ذكرنا الثاني الآيات [margin: قبلها] [margin: اليه]
الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم
تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن
كلام الله تعالى وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع
عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم المعرف مما ذكرناه الى غير
ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع في شفاعة محمد عليه السلام اجمع
الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هي عندنا لاهل الكبائر
من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه
حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب
المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسياق الكلام ان
حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن فطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له
في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب
لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وهو
عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم
معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان

ايضا الوقت

لانه

ايضا الا الوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث
لان الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون
عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات
المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال في الجواب عنها اجمالا ان ما ذكرتم من نفي الشفاعة
لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات والآيات الدالة على اثباتها لا بد ان تكون خاصة
فيهما لا بالنسبة الى كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح [margin: الشفاعة]
معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير المقصد
العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم
ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد
وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر
عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل
لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم
على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرناه اولا
وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم
توبة واعترض عليه بان النادم على فعل الماضي قد يريد في الحال او الاستقبال
هذا القبيل اصرار عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون [margin: محمول]
مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم
ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع
طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله
اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم
على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك
الوقت فلا يخرج بهذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب
قدرته وانقطع طمعه بل مقيدا بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك [margin: وثبوتها]
العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند
كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب وكان مشرفا على الموت
فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه
ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال الامام
الرازي اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل اذا تاب عن الزنا

وغيره ومن في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا عما يعزم عليه من الفعل
في المستقبل من عاقبة واقعنا فعول اللص لم يكن كذلك توبته منه تدل على انه
مختار للكل او للاكثر فيما فيه ما صح من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم
فتدبر البحث الثاني احكامها الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب
اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه
ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة
له على الفعل فيه وقال به الاخرون بناء على انه يكفي لذلك العزم تقدير القدرة والحاصل
في تدبر القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا تقبل توبة
المجبوب فمن تاب عن معصية في مرض مخيف فهل تقبل ذلك منه لوجوب التوبة
ام لا تقبل لانه ليس باختيار بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس
وظهور ما بالحقيقة اليه فانه غير مقبول اجماعا والتردد الذي ذكرنا في المقبل توبة المريض
المخيف مبني على ما نقله الامدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط
المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة
عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه
اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات
ونحن نقول واحد منها اي من صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال
والاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو
ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب اخر قال الامدي اذا
اتى بالمظلمة كالقتل والغصب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن
المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم تكن صحة ما اتى به منه متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه
صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود واصلا الى ما تاب عنه
فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال
الى حال قال الامدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة
المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب
مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة
فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي
لان الشارع اقام الحكمي من الامر الثابت حكما مقامه ما لم يوجد ما يضاده بالفعل
كما في الايمان فانه اي النائم مؤمن بالاتفاق وفي حال غفلة المكلف عنها اي باستدامة الندم فانه ع

٢٧٨
من الخروج المنهي عن الدين قال الامدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات
وان لا يكون بعد عدم استدامة الندم ويكون تائبا وان يجب عليه اعادة
التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد
التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد
كفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام
ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة
انهم في التوبة الموقتة مثل ان لا اذنب سنة وفي التوبة المفصلة كالتوبة
عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على الندم اذا كان لكونه ذنبا عم
الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومه كما قد ذهب بعضهم الى انه
يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم عليه في وقت اخر
او في وقت الخطاب ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا يندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة
المقتضية للندم ويندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة
ثاني ع وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي
المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا
في نفسه لا يتوقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب كون الفعل
في الافعال ع حسنا او واجبا فان قيل ان الحسن يختلف ويتفاوت ايضا اقتضاؤها
بحسب الاوقات قلنا ان القبح ايضا كذلك وكذا باعثه واختلفوا اولا في صحة
التوبة الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد
وقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت
بطلانه واما قولهم تقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه
وهو الذي ع الذي يتولى ذلك ويفعله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون
التوبة طاعة قال الامدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها لانها
مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه
وايذانا ع غير قاطع لجواز ان يكون رخصة لقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من
رحمة الله ولا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المقصد
مسئلة عذاب القبر الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسائلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر
والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه
الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي
واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا

وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له
لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف على حق
الا انه عذاب القبر علله على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء
فعلم انه غيره وكلاهما في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل نظم الاية صريحه وما هو
كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا فالاية وردت في حق ال فرعون فهو ثبوته اي علوكم
من الاية دفع لما قيل العلاقة وتشريح المعتزلة الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين
ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر
قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من
الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول
لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين لا حس ع
من ان الالام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا
حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه
من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وما هو الا المراد بالاماتتين التي هي من الام الا الاماتة قبل القرار والاحياءين ع
القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء
للحشر هذا هو الشائع المستفيض من اصحاب التفسير قالوا والغرض
لذكر الاحياءين انهم قد عرفوا بهما قدرة الله على البعث فلذا قالوا فاعترفنا
بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا
لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد
بالاماتتين ما ذكروا وبالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم
ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة
الى ذكرها وعلى هذا من التفسير ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء
فقد قال بالمسألة والعذاب ايضا فعذاب القبر حق واما حمل الاماتة الاولى
على خلقهم امواتا في النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحياءين اطوار ع
على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر ولا يثبت الاحياء في القبر فقد رد عليه بالانثو
بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وبانه
قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين وايضا والاحاديث
الصحيحة الدالة على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك الدالة

وان كان

وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد ومنها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني
فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها
انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة
بعضها على المسألة بالملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ما هو في اجماع السلف والاخبار
مروية عن النبي عم احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير
في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل
التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت
لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس
لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر
وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه
من الاية واجبنا عنه معارض بما احتججنا به من الايتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا
انما يجب العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير
مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه
ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها
وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة
وقد تحمل الاصحاب في التفصي عنها فقالوا الى العادة واشاعة في صورة المصلوب
لا يبعد الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه
حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه
مع ستره عنهم وقال لا يبعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء
والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى فلا بعد
بها ما يشمل الثانية والثالثة ادخما من واحد فان ذلك لي التمسك بها
بعضهم ع

مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو عندنا باطل فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء
المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور
الله تعالى كما سلف بعون الله **المقصد الثاني** اجمعوا على ان جميع ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء
كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض
وقوعها لذاته محال مع اخبار الصادق عنها على ما اجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق
الكتاب بنحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ
الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فهذا يدل على ذكر الصراط والميزان
بل يثبت ايضا السؤال الذي هو نوع من الحساب في قوله فسوف يحاسب حسابا
يسيرا والاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب وهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة
على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فيدل على ثبوت
قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
فتحقق به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض
مع قوله تعالى انه يطول ما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام لصحابته
وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض
وكسائر الاحاديث الصحيحة اي متلقاة جدا اذ لك الذي ادعينا كونه حقا يجب الايمان
العدد المتبرك لطول المصنف فيه اشباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر
جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن والكافر انكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه
نفيا واثباتا فاثبته تارة ونفاه اخرى وفسر العدل الدليل وشرع المعتم
الى صواب عدون الحكم نوع فطلعوا اي المنكرون منه انه بالوجه المذكور
وصفوا بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف اي حده كما ورد به الحديث وانه
على تقدير كونه كذلك لا يمكن العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الا
مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ولو بحث
ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها والجواب القادر المختار
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب
كما جاء في الحديث صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف
ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجور رجلاه
وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم
الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر

قالوا

قالوا الحمل على ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف
يحسن لانه لا يتصور فيه وزن الاعمال لا الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض فاذا عدمت
فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف الاعراض
بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة
لله تعالى فلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه قد ورد
في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها
هي التي توزن وحينئذ فالغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا يجوز فيه وقد مر مرارا
المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين
كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والفسق للكبيرة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة
بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال كالفرعية والاحكام من ان الايمان
هل يزيد وينقص او لا ومن انه هل بين المؤمن والكافر واسطة او لا
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة
هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف به واما
في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام بعد الثواب على اهل التفاصيل المذكورة
فهو عندنا بالاتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ
ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول
فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان
وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت
الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى
هذا عن ابي حنيفة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي
وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال السلف وبعضهم كابن مجاهد واصحاب الحديث
كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الخمسة ان الايمان لا يخرج
باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اذا فعل القلب فقط وهو المعرفة
على الوجهين

او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان اى فعله وهو الكلمتان
او غيره اى غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فهذا الضبط
يظهر التقسيم المذاهب كلها بالتمام ما هو الحق عندنا وجوه الاول الايات الدالة على
محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ومنه اى مما يدل على محلية القلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع
على القلوب وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم
ويؤيده دعاء النبى عم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من
قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة
عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما خاطب العرب
بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا
عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والركوع وامثالهما
ولكان اشتهاره يطابق نقل كان هو بذلك اولى الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل على
التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله
الثالث انه اى الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اى مما دل على كونه مقرونا بضد
العمل الصالح مقرونا قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد
منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ
لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح
ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثانى باطل
لانه حال والاصل الاستمرار انتفاء النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق
باللسان مويدا لكم اذا ثبت عدم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا اذا ابتنيتم النقل خ
الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة
لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صيغة مخصوصة لمعنى بل كان
مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا
بحسب اللغة قطعا والتصديق انما يفهم من اللفظ ومن به اللفظ الدال على معناه
واما ما كان فحسب الحكم ببطلانه العقلا من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبى فكيف
يقال انهم لا يعلمون الا اللسان ويؤيده اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان

بل فعل القلب

بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقوله قالت الاعراب آمنا الاية فقد اثبت فى الايتين التصديق اللسانى ونفى
الايمان فعلم ان المراد به التصديق دون اللسانى احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول القلبى خ
والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن
علمه وتصديقه القلبى وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا ان الايمان بلا علم
ولا عمل الجوارح معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه
بالشهادتين ومعارضته نحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال
لا نزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبى
ولا فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور فى الشرع خ
الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبى امر خفى لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان
فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه
وبين الله اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول
لهم بل يعلم ان من صدق بقلبه وتكلم بالكلمتين ومنعه مانع من خرس وغيره نحو
من مخالفة اى يكون كافرا او مؤمنا فالاجماع اصح المعتبر لوجوه منها ما يدل مخالف خ
على اتحادهما ثم ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول الاربعة الاول منهما خ
فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات
هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادات واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا شك ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم
من الواجبات على معنى ان ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو
الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما
ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والثانى استثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها الاية فعلم ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اوجها
للاستثناء مع ان معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين من المؤمنين فما وجدنا الى من المسلمين
لانه كاذب بل هو للاستثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يعد المستثنى منه
شاملا له ليصح وهو ان تعالى لما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين
فيصدق اسم المسلم على المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ
ذلك فى تلك الاية اشارة الى الاخلاص الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات
لانه واحد مذكر فلا يصح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات

ذكره

مؤنث وهو اي جعله اساسه الى الاخلاص اولى من تعدية الذي ذكره والظاهر المطابق
لنهاية العقول ان تعالى من تعدية الذي امرهم به او الذي ذكره عنه اي في كونه اشارة
الى الاخلاص تغيير اللغة على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا او واجبا عنه هذا
كما مضى واما المعونة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فدل على تصحيحه وسببه بالدليل
الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لكان الآية اما دلت على ان كل دين مغاير
للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام
والايمان انما يثبت من الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة
لا تخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في معرض كونه عين
الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر
على منع كونه دينا وهو في موضع اول المسألة عند كون عمل الجوارح لكان اولى واما الايمان ح
قصة الاحسان فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان
الامرين ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء
مطلقا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم
اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق اي لا يضيع تصديقكم بوجوب
الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك التصديق وهو
تلك الصلوات فالله صح بغير اللفظ عن معناه الاصلي ولو سلم ان المراد تغيير ح
الصلوات جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث
قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان واما قلنا
هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم
فالمعروف اي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب بعد العرف
لا نظمي قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته فان قيل فيه المؤمن معاندا لان على ان قاطع الطريق
يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص
بالصحابة بدليل لفظ معه ولا قاطع طريق منهم فلا يتم الاستدلال وايضا
يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وح جاز
ايضا ان يكون المؤمن يخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان مآله الخروج
عنها الرابع قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا حسن بن علي ح

مبالغه

قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الايمان ولا حاجة
ويجب الحمل على هذا المعنى لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث
الدالة على اعتبار الاعمال كما ذكرنا مسلمة في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي
مرتكب الكبيرة مسلم مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصوم في ملة الاول لو كان الايمان هو التصديق
لما كان هو مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حال غفلته وانه حينئذ المراد ح
خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي ولا انه حقيقة فيه وان امكن ان
يدعى فيه ذلك على ما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق
والاولى ان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا
في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا ان الحكمي كالمحقق الثاني
من صدق بما جاء به النبي عليه السلام وسجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه
قلنا هو دليل على عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان
حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن
بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق
بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان
عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه من كون الالزام لان الشرك
مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا بما يقولون جملة
ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يعتبر في الآية التصديق بجميع
ما علم مجيئه في الدين بل ما هو ظاهر او هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك
اذ لعله يوحده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية
وحاصل ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق
مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية
يحمل على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث
هكذا المراد بالايمان اما التصديق وهو يجامع الشرك او الايمان الذي لا يجامع الشرك
وحينئذ يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك يحتج عليكم لان افعال
الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان

لو علم ان الساجد للشمس لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله

وعلى هذا التقدير يتطرق الاشتراك الالزام لا عملا بما في الكتاب اصح الاقوال القائلين بان
الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل
جميعا بقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان
فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن
بالاجماع فلابد في الحديث من تقدير مضاف والمقدر لم يورد ولكل القائلين بان الايمان
هو المعرفة او التصديق مع الاقرار **المقصد** الثاني في ان الايمان
هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه اخرون قال الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي — الامام ح — تفصيلى
لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب
هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال
النقيض وهو اي احتماله ولو باقصى وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب
متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث الجميع لا يتصور
فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما
وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الذات
وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية
المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال
النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك اي الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة
والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتم من التفاوت يستلزم ان يكون
ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ... وكذلك الذي ذكرتم
ليس بصحيح لامتناع تلك المساواة ولقول ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي
فانه يدل على قبول التصديق اليقيني الزيادة فانه يختلف بعدية والظان
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين
في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فيكون
التصديق الايماني قابلا للزيادة واضحة وضوحا تاما الثاني من وجهي
التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في افراد
ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان
افراد ما جاء به مصدق بها داخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد واحد منها — هذا ح
بخصوصه وصدق به كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق الجملي جزءا من الايمان
ولا اشكال ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص

كثيرة وقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبول الايمان
للزيادة والنقصان بالوجه الثاني مثل ما نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دال على قبوله لهما
اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الاول **المقصد** الثالث
في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل
وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه
بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد
حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق
لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين
ضرورة انه عم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل
ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان هو معرفة الله قال الكفر هو الجهل
بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو
المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة
المعاصي اقسام ثلاثة احدها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز وما لا يجوز والجهل — علمه
برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول
والاستخفاف به وهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة
بين المنزلتين اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف
من احكامه الضابطة ولا بالايمان لاتصافه بعدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها
اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والربا وشرب
الخمر ونظائرها واول من احدث القول بذلك الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد
ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج كسرقة حبة والسفه وتسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها
بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسيتضح اي تزيدها ذكرناه في هذا المقصد
من قولي الخوارج والمعتزلة بما ناه في المقصد الذي يتلوه بل يليه **المقصد الرابع** في تفصيل
الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد عم او لا والثاني اما معترف بالنبوة
في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا
وهؤلاء اما معترفون بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم
ثم انكارهم لنبوته عم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد فلا تقصير
فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع
من قبلهما

قوله مصدقون حكما اقول بل هم مصدقون حقيقة لكونهم مجبولين على الايمان لقوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فليتدبر
حرره عبد الله ...

والاول وهو المعتزلة سوية عدم اما مخطي في اصل من المسائل الاصولية وينبغي
في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين
وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف
فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عم حكم باسلام من لم يعلم
منه ذلك وعليه الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان المقصد هو التصديق بالشيء بشرط
العلم لدلالة المعجزة واتباع العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده من
ذوات الله وصفاته وافعاله ومن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور
كلها وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج
عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بان تلقاها تقليدا ولا تحملها وكان مقلدا محضا لم يكن
مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا
من العالمين على الجملة كما هو حال العامة والاعراب لا من المقلدين تقليدا محضا
المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة
مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين
والجواب عن شبههم فذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق
والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله
فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا وقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم
بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص
فمعنى المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا ونقول الى ان قوله
بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو قوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون الآية وانتم معترفون معتقدون بالحكم بها مختص باليهود فيلزم ان يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى
وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة
ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا
مؤمن وكل لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو منتف وكل [illegible] يجازي غير
الكفور من المؤمنات لان الجزاء يعم الثواب والعقاب واتفاقا لكن الحصر متروك
لقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص
بالكافر كما يدل عليه سياق الآية وهو قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى
وهل نجازي

بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم

ذلك

244

وذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى بجزاء مغاير لما يختص بالكافر
الغالب قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل
تارك الحج كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا نسلم كفره الرابع قوله تعالى حكاية
عن موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه
يدل على انحصار العذاب في المكذب فهو كافر ولا نسلم ان الفاسق معذب لما ورد
من الوعيد قلنا هو العذاب المؤبد وكل العذاب مخصوص للاتفاق على عذاب شارب
الخمر والزاني مع انه غير مكذب للدين بل اليهود والنصارى لا يكونون الا منه وربما
يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من
يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها للايات العامة الوعيد — اى النار
بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاص يعني ان الضمير يصليها عائد الى منكرة فلعل تنكيرها — نارا
للوعد بنوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى في حق
من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وقد ينقل العاصي
ممن خفت موازينه لغلبة سيئاته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية
المذكورة وكل مكذب كافر قلنا لا نسلم تعلق موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج
فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية
فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة
فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم
لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة
وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان
من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام — المشأمة
العكس فانها تدل على ان كل من كفر من اصحاب المشأمة وذلك لا يستلزم
كلية كل ما ذكرتموه والعقاب ينقض [illegible] الآية بالزاني والسارق للصدر
بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر الفسق في الكفر والصحيح المطابق للنسخة
حصر الجنس المسند اليه فهو يقتضي ان كل فاسق كافر قلنا الذي ذكر ممنوع كونه مستفادا — الحصر
من الآية لان الكافر ابتداء كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف

الطارئ على الكافر فلا يحصر العاصي مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل انحصر فيه الفاسق الكامل
الفاسق قوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من
روح الله اي نواله قلنا كونه آيسا ثم للرجاء انما حصل له بسبب اعماله الحادي عشر
قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وتعرف ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار
فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المعرف باللام في مواطن
هنا لا عموم له عندنا فلا يلزمه انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد منه
على تقدير عمومه الخزي الكامل فلا يلزم الا انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي
مطلقا فيه الثاني عشر قوله واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت
الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه والا لم ... بل
بشماله او لا ما يلزم منه ان يكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم
اي من اوتي يمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث لجواز ان كماله
لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يعلق عليهم وليس في نظم الكريم ما ينافي ولكن لا ان
التخصيص هنا اي بالتسليم لا الانحصار في القسمين فلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله
العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله
اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق
ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله الا لعنة الله على الظالمين الذين
يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا يلزم ما ذكرتم
بتعميم الاسماء حيث اعتبرتم تطليقهم فانه قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا
وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحاله حال
ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم منه كل ظالم الرابع عشر قوله فاما
الذين فسقوا فمأواهم النار الآية وقال ما لهم كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان
كل فاسق كافر قلنا ليس قوله اما الذين فسقوا نصا في عمومه الظاهر انه
بعض ان كل فاسق مكذب به بقيه وانه قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون بطوله
عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فبين بذلك
ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة ان الفاسق مجرم يدخل النار
قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية سيقت ... والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم الدين

بهو يط وقطعا

بهو يط وقطعا السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين
اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان اما متقي يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار
والخارج عنه تقسم مسلم وملوان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عم
من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا ولكن
نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع المنعقد قبل المخالفين الثامن عشر حدوث
ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نسلم
عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض ضدان وبينهما واسطة
فجاز ان يكون بين عداوته وولايته واسطة احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة
منافق بوجهين الاول نقل ... قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث
كذب واذا اؤتمن خان قلنا هو مفسر وكل ذلك لان من وعد غيره ان يخلع عليه
خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه
ان من فيه الخصال الثلث اذا صار معتادا ملكة يستحق ان ... علامة النفاق
واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه
فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب ولم يكونوا منافقين
اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول
عنها الثاني فعلى وملوان من اعتقد من العقلاء ان في ... لم يدخل بيده
منه فارتكبه ... لا عن اعتقاد فكذا المرتكب
ارتكب الكبيرة قلنا ملذة الخبيثة عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة
وغير محققة لجواز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول
ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا
بالاجماع لانهم اي الصحابة ومن تقدمهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد
في الربا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه
في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وانصافا فلا بد
من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد ردة الزوج اما كان
بالرامي عن لعان وقصاص ... لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب
الربا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة وكانت التسوية واقعة
على التقديرين قلنا مؤمن بعدم الكلام فيه اي في شأن حقيقة الايمان
الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان
فسقه معلوم ووفاقا

وامامه يختلف فيه اى الامه مجمعه على ان صاحب الكبيره فاسق واختلفوا اى كونه
مومنا او كافرا فيترك المختلف فيه ويوخذ بالمتفق عليه قلنا وقد مر انه مومن قطعا
ولا خلاف فيه ممن يعتد به من الامه بل قد اجمع قبله على انه اى المكلف اما مومن او كافر
فالقول بالواسطه خرق للاجماع المنعقد على الانحصار وسنذكر القسمين في تكفير
باطلا لاشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق
من اهل القبله هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من
اهل القبله فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين
اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم
عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل
الاهوا الا الخطابيه فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى ابو بكر الرازي مثل
ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزله الذين كانوا قبل ابي الحسين تحاملوا
فكفروا الاصحاب في امور ستاتيك تفصيلها فعارضهم بعضنا بالمثل
وكفرهم في امور اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمه مخالفوهم من اصحابنا
ومن المعتزله وقال الاستاد ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره
والا فلا والذي عليه ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبله ان
المسائل التي اختلف فيها اهل القبله من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد
او غير متحيز ولا في جهه ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عم عن اعتقاد
من حكم باسلامه فيها ولا الصحابه ولا التابعون فعلم ان صحه دين الاسلام
لا تتوقف على معرفه الحق في تلك المسائل وان الخطا فيها ليس قادحا
في حقيقه الاسلام اذ لو توقف عليها وكان الخطا قادحا في تلك الحقيقه
لوجب ان يبحث عن كيفيه اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شي منها في
زمانه عم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عم عرف منهم ذلك اي
كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته
مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجمله بانه
عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه ممنوع لانا نعلم ان الاعراب
الذين جاؤا والنبي عم ما كانوا اهل كلام عالمين بانه عالم بالعلم لا بالذات
وانه مرئي في الدار الاخره وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهه وانه قادر

وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفه انه لم يكفر احدا من اهل القبله صح

قوله ان الخطا فيها ليس قادحا اقول فيه بحث فان كليه الدعوى غير مسلم لانتقاضه بمسئله خلق القرآن فان اصحابنا قد حكموا بالكفر في قائل المخلوق لما روي عن ابي يوسف انه قال ناظرت اباحنيفه في خلق القرآن فاتفق رايي ورايه على ان من قال بخلق القرآن فقد كفر فليتدبر حرره جلال الاكبر

على افعال

على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها [illegible]
بالضروره واما العلم والقدره فهما مما يتوقف عليه ثبوت النبوه لتوقف دلالة المعجزه
عليهما فكان الاعرابي عالما بهما بالتبع ولولا العلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث
عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحه نبوه محمد عم ادلتها على ما يليق
باصحاب الجمل ظاهره فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثه بعد ان لم تكن
ثم راى عنقود عنب قد اسود وجميع حباته الا حبه واحده مع تساوي نسبه
الما والهوا وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثها فاعل
مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضروريه ودلالة المعجزه على صدق
المدعي ضروريه ايضا واذا عرفت ان هذه الاصول يمكن العلم بصدق فثبت ان اصول
الاسلام جليه وان ادلتها جليه واضحه فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف
فيها فانها في الظهور والجلا ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها لم يرد بها الكتاب
والسنه ما يتخيل المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل منهما يدعي ان التاويل
المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحه الاسلام فلا يجوز الاقدام
على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبله وسنفصل عنها
في سبيل التفصيل وهي انحاء الاول كفرت المعتزله في امور الاول نفي الصفات
لان حقيقه الله ذات موصوفه بالصفات فاما نفي الصفات الكماليه التي هي العلم والقدره
والحيوه ونظايرها فمنكرها اي منكر نفيها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا
الجاهل بالله من جميع الوجوه كافر لكن ليس احد من اهل القبله جاهلا كذلك فانهم
على اختلافهم اتفقوا عرفوا بانه قديم ازلي قادر خالق للسموات والارض والجهل
من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزله والاشاعره بعضهم لبعض فيما
اختلفوا فيه اي لو كان الجهل ببعض الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض
الاشاعره بعضهم بما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزله البصره
وبغداد فانهم اختلفوا اختلافا فاحشا الثاني من الامور انكارهم ايجاد الله لفعل
العبد وانه كفر اما اولا فانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائيه
واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا
العبد قادرا على فعله ثم قد اثبتوا شريكا كما هو مذهب المجوس من حيث
اسندوا الى الشريك الا ان العبد احدهما على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامه
على التضرع والابتهال الى الله تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر ومع تكونه

عالم بها

الرسول

عالم

مكلف

لانهم يقولون قد فعل الادمى اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما فعل الايمان فليس من فعله تع
بل من فعل العباد كالكفر فلا فايدة في ذلك الا ابتهال الجمع عليه فلما الحوش لم يكفروا الفوتهم
ان لا يقدر على فعل السلطان بل كفر والعبرة وهو قولهم سابقى بعد وزان الله مع وعجز
عن دفع السلطان واحتياطه في دفعه اي الاستعانة بالملائكة واتفاق الاجماع
ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع
الذي ذكرتموه كفر فلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه من يلزم الكفر
ولا تعلم به لم فلم انه كافر الثالث قولهم بخلق القران وفي الحديث الصحيح قال القران
مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى
قال تعالى الا اختلاق اي اختلقه وتخلقه اي افتراه ومعناه كفر بلا خلاف والنزاع في كونه
مخلوقا يعني انه حادث الرابع قد اجمعوا فعلهم من الامة على ان ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم يتكرون حيث يقولون انه قد يشا
الله شيئا ولا يكون ولا يكون ويقع الاشياء ويكون قلنا نمنع كون مخالفه كافرا فكفر
الخامس قولهم المعدوم شي اي ثابت في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولي قديما
نعالهم الاحوال الذين كانوا قائلين لها ما سموا اي ذاته عند هم وحصوصه تعني ان نافي الاحوال
يلزمه القول بان ذات الشي على وجوده فاوالكاينات الذوات عندهم حاصله
في الازل بلا جاعل كانت وجودها كذلك فذوات الممكنات في موجود قديمة
من غير استنادها الى الفاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولي القديمة
المستندة الى فاعل الجملة ما ذكرتم الزام للكفر عليهم وستعرفه والالزام غير
الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت مرارا السادس انكارهم الرؤية وقد قال
القران على ان منكرها كافر لانه قال بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقا
حقيقته في الالتقا والوصول الى مماسة الشي وذلك ممتنع في حقه تع فيعنى انه
في الاية مجاز فلعل المراد لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا
المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الاسباب تكفير المعتزلة الاصحاب
بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه
قياس الغايب على الشاهد فاذا جاز عدم استناد فعلنا الشاهد
الى الفاعل مع احتياجه الى مؤثر فلم لا يجوز استناد الحوادث الى محدثها اذ الطريق الى اثبات العالم حدوثه
الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم نحتج في حدوثها
السالم على الفاعل فالقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا

ليس الطريق

ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد يعلم
بما في اسباب الصانع وجوه اخر لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور
نسبة فعل العبد الى الله لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب
اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تع فلا يبقى المعجزة دالة على صدق النبي
ويجوز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع
بالكلية قلنا قد اجبنا عنه عامر من الاقبح بالنسبة اليه تع بل الافعال كلها حسن صحيح صدورها
عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه
معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى اخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة
الثالث اثبات الصفات يوجب تعدد القدماء متعددة وقد كفروا النصارى للقول
بعدمائه الثلثة فلنعل الشيء او السمع فلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه
في مباحث الصفات الرابع قولهم القران قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرانا
لحدوثه قطعا وهو مركب على الاجماع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود
المتاخر قلنا ما ذكرتم يشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله
عامد هكم قد انتفت وما تتكلم به حروف واصوات اخر فما تسمع ليس بكلام الله
وقد نكم الكفر ايضا ولا معذر لكم الان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه
حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا الكفر الثالث من اسباب
التكفير تكفير المجسمة بوجوه الاول ان المجسم جاهل به وقدم جوابه وهوان الجاهل
بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا
ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد ان الله الخالق الرازق العالم القادر
ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع علينا وبل قلنا بالتاويل فلا يلزم كفر بخلاف عابد الصنم
فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم
وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فيلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك
لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه والمسند ما تعدم
من انه يعتقد الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع
من تلك الاسباب تكفير الروافض والخوارج بوجوه الاول بالقدح في اكابر
الصحابة الذين شهد لهم القران والاحاديث الصحيحة بالتزكية للقران والرسول حيث
اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القران على واحد
من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء

العام الوارد فيهم والبشارة بقوله ولا هم يحزنون فهم عندهم فلا يكون قدحهم
تكذيبا للقرآن فاما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة
لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وذلك
الشهادة لهم مقيد باشتراط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم
للرسول الثاني ان الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد
من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي من كفر وسلم نخ
جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم
كفرهم الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما
قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول
المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له
يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام
الشيخ الاشعري والفقهاء لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه
او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او انكار نبوة محمد عليه السلام او الى ذمه او استخفافه او الى نخ
او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية او الى الاتيان بقوله الخامس نخ
وسنذكر هذا الذي ذكرناه في المقصد حقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية
وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق المرصد
الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة
بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب
على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة
من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب
وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها
اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص
من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد
الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا
واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول
في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا
القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب

اتباعه

اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا
فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه
في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل
عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على
الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة
والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه
لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من
الجائزات وعلى هذا من فصل فقال بعضهم كهشام الغوطي واتباعه يجب عند الامن
دون الفتنة وقال بعضهم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة
دون الامن لنا في اثبات ما ادعينا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه
علينا عقلا فقد مر لما ثبت من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك
واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول
بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر
في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا
ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن
رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل
الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام بيان لذلك اي
لم يزل الناس على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع
المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا
لتوفر الدواعي عليه فلما استغني عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول
كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا تعرف معرفتها الا
بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني من الوجهين ان فيه اي لكن نخ
في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد
اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر
انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات الضرورة نخ
والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات

التشاجر العداوة والبغضاء صح

انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون
من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء
وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب
وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى
نصب آخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله
ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي
نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح
المسلمين واعظم مقاصد الدين فيحكم بالايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة
في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منتف لقوله عم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه
اي بيان الاضرار من ثلثة اوجه الاول ان تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه
فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم
كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو
اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سياتي تقريره فيتصور منه الكفر
والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة او
احتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار
اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب فيجب اتباع من وجوب
نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول هو ان الناس على مصالحهم
الدنيوية وتعاونهم على الاشتغال الدينية مما يحث عليه طباعهم وادبابهم فلا حاجة
بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يشتغلون به ويدل عليه اي على ما ذكرنا من عدم
الحاجة اليه استقامة احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان
الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول احاد الرعية
اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا حاجة الى نصبه للعامة فلا يكون
واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان
اقاموا اي الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا يقيموا اي وان
لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد
الامرين المستحيلين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا
عقلا لكنه ممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة
ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية

لتعطلت

لا ينبغي

لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض وقد اختل امر دنياهم
ودينهم وليس تشوقهم اي تطلعهم الى العمل بموجب شرعهم على السابقين لخوف تغيبهم
عن رتبة السلطان لعلمهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القرآن
وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني ان الانتفاع
بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل قد يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته
اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم
شرط الامامة ليس تركا للواجب لا وجوب عليهم في ذلك التقدير اذ لا وجوب الا وعند
الجامع لشرائطها فلا محذور وفي ذلك المرام قال الموجبون لنصب الامام على الانام
عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة تحت دفعها
عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم تحت اندراجها في ذلك
الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام
مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط الى الجوار
الوقوع تحته ثم ظن بان هذا الحائط ساقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف
تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب في جوابه بل هي لاعتقاد الامن الشرع
احتج الموجبون لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان
اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو
الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينصف
للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي
توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه
عليه والا لزم كونه تعالى تاركا للواجب في زمننا هذا والجواب على عدم
وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص
وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتنازع والتجربة شاهدة بذلك سيما ان
اختار الامة نصب امير او رئيس يتولى امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي
حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يجب عليهم شرعا في الشرع وانت خبير بان
هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام اولى منها على عدم وجوبه والجواب ان ما يقع
اختلاف في نصبه فذاك وان وقع نحب عند تعارض الاعلم فان تساويا فالاورع

وان تساويا فالامن ولذلك شرع العشر والتحالف واما الفارقون اي المفصلون
منهم فقالوا انه من قبيل نصب الامام حال الفتنة نزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم
عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه او هو من اظهار
شعائر الاسلام وقالوا انه في حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان صاحب الكتاب ههنا وفي ذكر
الامامة اولا يدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي
الابكار والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل
الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا
من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل
واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد
وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو راي
وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم
بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة
الاسلام بالثبات في المعارك كما روي ان النبي عم وقف بعد انهزام المسلمين
في الصف وقال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود
وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها
لا توجد الان مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون
اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون
بما لا يطاق اولا يجب الامام اصلا وذلك فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد تكليفا
التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم
يجب ان يكون عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في
اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية
بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا
يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستنكفون
العبيد ويستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الثماني او السبع شروط
معتبرة في الامامة بالاجماع وههنا على الاول ابحاث الى ان القول بعدم اشتراط
الثلث الاول مما لا يلتفت اليه ومما تمسك به من وجوه بالحجاز عدم
الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع

بنصبه ومنها صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه
الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش
ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم
السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي النافون من
اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام
قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية
او غيرها لكاسحة ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو
مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثاني من
تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالث ان يكون عالما بجميع مسائل
الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابع ظهور المعجز
على يديه اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة
واشتراطها في الامامة انا ندل على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يثبت له
شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا منتف والاخيران لا يجبان له اجماعا
الخامس ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسمعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب
عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة
الى الامام انما هي للتعليم اي ليعلم الناس المعارف الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة ولو جاز
خطؤه وعدم عصمته لم يحصل تعليمه للنفس لجواز خطائه فيما علم واما لجواز الخطاء
عن غيره في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض
منه بل احتاج الى امام اخر ويتسلسل مع كون الحاجة اليه لاحد بما يلزمها العدم
من وقع الغير المطعون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب
لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص
بمجرد صلوحه للامامة وجمعه شرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر
وانها تثبت بالنص من الرسول او من الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا
ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للشيعة لا كثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر

عن ع

لما صلح لذلك

بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة لو صح الاول الامامة نيابة الله
والرسول فلا يثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام
خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام وتعيينه
لنيابة الله ورسوله نصبناه علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة
على الاحكام الشرعية الثانية لا انفسها وكان اهل البيعة في عرفهم فلا يصير فعلهم
واختيارهم حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف فيما يعنيهم من امور المسلمين
ومن كان كذلك كيف يملك عليهم بحيث او ينصرف في امورهم قلنا لما كان فعلهم
وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط
هذا الكلام اذ نصب بيعتهم آية حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها والقضا فينتقض
ما ذكرتم بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما وفعلهما علما على حكم
الله الذي يجب اتباعه وان كانا لا يتصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يريد
ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي منتظرا فيه
بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا
لذلك الحاصل ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد
بها الامامة القطع العام بجمع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء او
الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقادهما بها فذلك عند وجود الامام
لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقادهما
بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون
القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام
عالما في بلدة واخرون في بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره
اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة ولفقد نفعه ضرر وجوابه ما مر من ان
الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب
دفع اعظمهما الخامس لو جاز نصبهم واثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل
الدين على التفصيل يجب ان يكون كل منها حاصلا عنده بلا احتياج الى النظر والاستدلال
وعدم الكفر شرط لصحة الامامة لا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة ببيعتهم
وقد مر جوابها اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس من ان البيعة
امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول
الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع

تحكمهما بها اي يملك السابه كعلامات سائر الاحكام وملخصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامام حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة ٦٦

وبلادهم خ

اهل الحل

اهل الحل والعقد او لم يقم عليه اي على هذا الاشتراط دليل من العقل او السمع بل الواحد
والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل
الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور
الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر
لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من
في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي
جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
يجب ان يكون ذلك العقد من الواحد والاثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء
من يدعي عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه لو لم يشترط البينة العادلة لوجبت
المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت لم يعتد لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر
من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيحكم بحكم فيها او يعمل بما يؤدي
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم فامضي فلو اصر
الاخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك تقدم او كان
ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع والاستيناف للعقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز
العقد لامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لاداء ذلك الى وقوع الفتنة واختلال
النظام واما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد
تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد
منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه
واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين
قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي
خرج بالسيف ودعا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته
فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد
من السلف قبل ظهورهم وكذلك الصالحية جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة
قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا طريق لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار
والدعوة وهي ان يباين الظالمين من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر
ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه
اما الطريقان الاخران فقال بهما الامامية وانفرد اصحابنا والمعتزلة والخوارج

انقرضت خ

اذا خ

شورى اي بالشورى [illegible]

والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق الى الامامة ايضا وذهبت الزيدية
الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي المقصد
الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان
الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع
فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة
ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع
علي معاوية لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك ولانه لو لم ينازعه مع امكانها لكان مخلا
بالعصمة وهو معصية كبيرة توجب انخرام العصمة وانهم يوجبونها في الامام ويجعلونها بعدم
شرط لصحة امامته لا يقال لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول علي في
غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين مع كونهما سبطي رسول الله وكذاك والعباس مع علو منصبه معه
فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن
عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي
عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا
منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بخبر رووه عن النبي الائمة من قريش ولو كان علي امامة من ع
عن نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولا يمكنهم المنازعة عن جهالة وكف
لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة شيخ جبان لا مال له ولا شوكة ولا رجال ضعيف ع
فاي تصور لامتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في ابطال امامة ابي بكر وزر
على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما بالاتفاق وابو بكر لم يكن معصوما
اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعين امامة علي والجواب منع وجوب
العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تثبت القصه ع
بها اتفاقا والجواب علم مما سلف ان البيعة طريق صحيح لاثبات الامامة بانها على
اصل الخلاف بعد رسول الله صلعم والاظهر امامة المفضول مع وجود الفاضل
وسيأتي ذلك بعيد او جوابا ثالثها نقل علماء الاخبار عن ابي بكر يوضح للاول
انه كان ظالما وقال تع لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل
البعثة وقد قال تع والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل في الكافر وايضا
منع ابو بكر فاطمة ارثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي عم ووهبها وكانت

فاطمة

فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال عم وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة
لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم ويجب
ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان الكلام تعصيه بشارة لهم به عن غيرهم ولقوله عم فاطمة بضعة مني
وانه عم معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب
عدا رجس ينافي العصمة وكذا الخطأ ايضا قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر جامعا
لها بما علم من كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة بعدم الكلام
وحسبت قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن امن عند
البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك
الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد
والترجيح بالاجماع بيانه ايضا لانه رضه كان حاكما بما سمعه من رسول الله صلعم فلا اشتباه
عنه في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي
يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة
في باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا لا نسلم لان اهل البيت يتناول الازواج واقرباءه
كما رواه الضحاك فانه نقل حسنا عن النبي صلعم انه قال حين سأله ابن عباس
عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص بها بعض الامة فاطمة وزينب
ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه
ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة
فلا يلزم عصمتها او ايضا عصمة النبي لم يعلم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض
الجملة في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الحنو والشفقة قال فعل
ادعت فاطمة انه عم نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد لها علي والحسن
والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى
وكانت حاضنته الولادة فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر اماله
شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة
الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا
صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب
البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد
ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة
احد الزوجين للآخر غير مقبولة

الخامس من الوجوه الدالة على نفي اهلية ابي بكر للامامة ان النبي عم لم يوله شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة نواميس الشرع وان ... العامة بحجج ... رجال حيوته وحتى بعثه الى مكة لقراءة سورة براءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها بانفاذ علي عليها وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يولي احدا الا ... فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس الذي توفي فيه واما بعثه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب اخذا للعهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحجيج ولم يعزله عن الصلوة بل كان ما تعلق به مختلف والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روى عن ابي ... عن ابيه قال لم يصل النبي عم خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي لهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي يومه وفي رواية وهو يرى انه خارج فلم يعد عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فلعلها كان في وقت اخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال الجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله وسنة رسوله فارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله صلعم جعل لها السدس

فلنا

قلنا الاصل هو كون الامام عالما بجميع الاحكام بمعنى وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل ولا نسلم ان ابا بكر مجتهدا وما من مسئلة العالم الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق الفجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأي الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه حبيبه وناصره وله العهد اليه بعد الامامة من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة السابقة فقال ذرية سوء هو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها وكذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا خالدا لان وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فكيف تليق به الزعم الذي من الاكابر وبالجملة قال عمر مع كمال عقله وتوفر حزمه حين قبل خلعه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان امامه بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته فيبطل ما قصدتموه قلنا انكاره قتل خالد اي عدم قتل من انكار المجتهدين بعضهم على بعض بما ادى اليه اجتهاده فانه يعلم ان خالد انما قتل مالكا لانه ارتد ورجع على عقبيه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك يعني خالدا فصدق انه ليس صاحبا له فتحقق ردته واما تزوج امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على اني اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وحاصلها اي حاصل هذه الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامة علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين

الاول ان عادة الرسول تقتضي بالاستخلاف على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته
كما كان يستخلف على المدينة عند توجهه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك ولا تخلط
اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة بلا راع بعد
عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم
والثاني ان شفقته على الامة معلومة بكثرة لا تحصى حتى انه قال انما انا لكم مثل الوالد
لولده وعلمهم في امر حسب لقضاء الحاجة وهو قليل الجدوى وادابه فكيف لا يعين لهم من يقوم بمعالجة
حالهم بعد مماته ومعادهم والثالث ان الاوصياء لا نص في حق ابي بكر والعباس فيتعين لهم بمو
ان يكون في حق علي والجواب انه لما علم النبي صلعم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين
ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه على انه عم بنص على كثير من الاحكام الشرعية
بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي
معلوم لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة وهو مما تتوفر الدواعي الى نقله ملعماء
والاتصال وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار
بقوله على الائمة من قريش مع كونه خبرا واحدا فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف
يتصور انه لو وجد نص جلي متواتر في علي من مؤمنين قوم لا يعصون خبر الواحد
في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما شهد له بذلهم الاموال والانفس
وبهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين
ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة
ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها والقول بانه اي عليا نعد ذلك راعم ٣
فلم يقبلوه كان ذلك اي زعم مباهتا منكرا للمعروف فلا يلتفت اليه زعمه ولا يتكالم
بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى
واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها فيصح
التمسك اي نحو ان تعالى اولى الاشياء كذا ومنها يعني من الامور التي يعمها الاية الامامة اي ٣
والخلافة وعلي ممن اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة التمسك
معارض بصحة الاستثناء اي نحو ان يقال بعض الاولوية اما من جهة الخلافة او
الارث والعطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام
مساو لجميع جزئياته لا لاحدهما فقط وحرف ان ابعا مطلق فاحال الشيء كان معه بل
الكلام اولى من كل الوجوه والاكان باقيه على اطلاقها الثاني قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة

وهم راكعون

وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة
واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي وانما لم يعهد في اللغة معنى ثالث
والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها
بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف والمتصرف
في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة
الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه
خاتمه فنزلت الاية والاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد
فتكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا دل نظم الاية على امامته
وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما تكرر قبله
صيغ الجمع فكيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره فصاعدا
لجواز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الاية على الاولى
والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود اسوا ٣
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء هنا بمعنى الانصار
لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة
دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما
السنة فمن وجهين الاول خبر الغدير وهو انه جمع الناس يوم غدير خم بعد رجوعه عن حجة
الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد موضع ٣
عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فقال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال من عاداه ٣
ان المراد بالمولى هنا هو الاولى لتطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى
يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف
والستة الاولى غير مرادة ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم
يؤدي الى الكذب والسيد لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر
عبث فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب على المؤمنين بعضهم بعضا
فتعين الحمل على الاولى بالتصرف كما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة ما يشترك
في الولاية فيجب الحمل عليها وتحمل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك

اللفظي

الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة
كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن
بعضهم فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة
الحديث وكان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن في
ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة الحديث الا ان يروى انه اخذ بيد علي او احضره
وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث اي في
وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى
فمعنى الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه الخ ولان مفعل بمعنى والمراد بالمولى
افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي مقركم
وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال ثم وبئس المصير وقد فسر [illegible]
الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له و
الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو
اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون
مولى الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل
على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تع ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه اراد الاولوية في الاتباع
والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى
باستادنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية
في التدبير والتصرف بل في امر اخر ويصحح الاستفسار اذ يجوز ان يقال
في اي شيء هو اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه ويصح التقسيم بان يقال
كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف
فيه ولا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه السنة قوله عم لعلي حين
خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى
سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي صلعم ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه
للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة
لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام

المستخلف

المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير
بقائه والا كان عزله موجبا للتنقيص وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام
مقام موسى كان له بحكم الشركة في النبوة واستحق هنا بدليل الاستثناء فالآمدي
الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون
بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفات موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة
فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عم عملا بالدليل باقصى ما يمكن
الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان
من قبيل الآحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه
على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث
ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى
في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله
اخلفني لا عموم له بحسب مقتضى الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته
ولا يكون حينئذ عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه
عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله
اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفردا بعد وان سلمنا تناول
اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقائه خليفة بعده عزل له لكن ولكن العزل منفرا عنهم
وموجبا للنقصان بل الاعلى والشأن انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار
بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله وذلك اشرف واعلى من كونه
مستخلف موسى بسبب الشركة في الرسالة لكن لا لفظ مدركا اي وان فرض ان
الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا
نسبا ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجيته ضعيفة ولو ترك
قوله وسالكان اولا ثم سبق في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ
امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما عرفته في هذا الوجه
وقد نفى النبوة هنا لاستحالة كون علي نبيا فلزم نفي مسببه الذي هو افتراض
الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم سلموا على علي
بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث القاطع المعتمد
الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي

وقاضي دين بكر الدال وتولاه سيد المسلمين وامام المتقين وقايد الغر المحجلين
وبعد الاجوبه المفصله على الوجوه المذكوره نقول تلك النصوص تمسكوا بها الاول ع
في امامه علي كرم الله وجهه معارضه بالنصوص الداله على امامه ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه
الاول قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب
للصحابه واهل الحق بلغه وعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعه منهم خلافه يمكن بها
الدين ولم يوجد على هذه الصفه الا خلافه الخلفاء الاربعه فهي التي وعد الله بها
الثاني قوله تع قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم النبي عليه السلام لقوله
سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فدل على ان النبي في ملح الاية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال انفسا
فان المخلفين لم يدعوا الى محاربته حال حيوته ولا علي لانه لم يتفق له في ايام خلافته
قتال الطالبين للاسلام بل لطلب الامامه ورعايه حقوقها ولا من بعده من الولاه والحكام
لانهم عندنا ظلمه وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا
الايه فتعين ان ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد
احد الخلفاء الثلثه ويلزم خلافه ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر
وان القوم المذكورين بنو حنيفه اصحاب مسيلمه الكذاب فلو كانت امامه ابي بكر
باطله لما كان ابو بكر معطلا لها وما عبد الله لكنه معطلا وافضل الخلق عند
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حاويا لمسيله الا معصوما الرابع كانت الصحابه
وعلي يقولون له يا خليفه رسول الله وقد قال الله تع فيهم اولئك هم الصادقون
فيكون حقا الخامس لو تعين للامامه حق علي ولم تعين الامامه عليه كما يدعون
لما تواتر الامر لكنهم خير امه يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل
عليه نص القران السادس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر واين من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضليه كما سياتي ولا
من خبر المنزله الذي مر وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما خالفه
الاحاد حكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عم الخلافه
بعدي ثلثون سنه ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القايمين
بالامر بعده ثلثين سنه بعده موصوفون بالخلافه على ما الذين

واول ما دل الامر التواتر وعمر قالا السبعه مراجع واحد فلا يجوز التمسك به فيما يطلب فيه اليقين
فلسالس ع

واعلاكما

واعلاكم الله وان القايمين بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك
دليل ظاهر على صحه خلافه الخلفاء الاربعه الثامن انه عم استخلف ابا بكر في الصلوه
حال مرضه واقتدى به وما عزله كما مر بين فبقي بعده اماما فيها فكذا في غيرها
اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك
في امر دنيانا التاسع امامه الائمه الثلثه تعلم مما ثبت منها بعض
الوجوه المذكوره من ان ما ذكرنا انما كان لاثبات امامه ابي بكر واما امامه
الائمه الثلثه الباقيه فانه يعلم انها او بعضها يمكن اثباتها ببعض الوجوه
السابقه مثل قوله تع وعد الله الذين امنوا الايه وقوله عم الخلافه بعدي الحديث
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الحديث وطريقه المعول عليه في حق عمر نص
ابي بكر وذلك انه دعي في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد
ابو بكر بن ابي قحافه اخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حاله يبرأ فيها الفاجر
ويومن فيها الكافر اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيره
فذلك لم ينص على احد بل جعل الامامه شورى بين سته وهم عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحه والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان
ابو عبيده بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه راهم
افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامه غيرهم وقال مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره
في التعيين ولذلك قال ان اقتسموا اثنين واربعه فكونوا مع الاربعه ميلا منه الى
الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب فان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه
عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوه عليهم كيلا يتوهم منه انه تعيينه بل وصى بها
الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد
الخامس ع عثمان اتفق الناس على بيعه علي الملقب بالمرتضى افضل الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا والترتيب عندنا المعتبر ابو بكر وعند الشيعه والكثير
من المعتزله علي لنا وجوه الاول قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر
فهو ع اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ويعني الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامه
وانتفى بقوله وما لاحد عنده من نعمه تجزى صرفه عن الحمل على علي اذ عنده

ظنيه والخبر اذ روي ان لم يكن الاولى بمن يعلم الذين للمولى يتطلعون في حق عثمان وعلي السبعه قال عمر

بعد الرسول فان النبي عم زين علما ومن لم يحرز ذلك لم يحمل عليه بعض ابو بكر للاجماع
على ان ذلك الا يعني هو احد مما لا عمل الثاني قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر علمهم الامر بالاقتداء فيدخل فيه الخطاب علي وهو لا يدل على الافضلية اذ قد يؤمر الافضل
والاعلى والمساوي بالاقتداء سيما عند من لا يجوزون امامة المفضول اصلا
الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل
العبادات في قوله يأبى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يأبى الله
والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال
النبي عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب
الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيّتا
وسمع عم صوته قال ذلك يأبى الله السابع قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن
قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عم
وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوّجني
ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله لما قيل له الا توصي
اما توصي فقال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه حتى اوصي ولكن
ان اراد الله بالناس خيرا فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اي
للمؤمنين واجيب بانها اي بيان افضلية علي فكان الاول ما ذكر اعلم
اي على كونه افضل وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله
وانفسنا ليس به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت
عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عم دعا عليا الى
ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل
والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فساوى النبي عم
في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا

علي وجده بل جميع قرابته وخدمه العازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام داخلون فيه نزل
عليه صنعه الثاني خبر الطير وهو قوله عم حين اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني
باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه الطائر والمحبة من الله
كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه
في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر
ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء
دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عم في يوم الخندق لعلي خير الخلق
وفي رواية خير هذه الامة وقد قتل علي واجيب بانه لو صح قتله فيكون من باشره من
اصحابه خيرا منه ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا واتفاقا فمخصوص بالنبي
اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه وتخصيص العموم
بالباقي وقيل المقصود في الحديث ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان
قتله اياه كان في زمن خلافته بعد وفاة المشايخ الثلثة الرابع قوله عم اخي
ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب
بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير
من تركه في قضاء الدين وانجاز الوعد وذلك لان قوله يقضي معمول بان لا تركه او حال
من معموله فلا يساوي الكل الخامس قوله عم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك
من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار
القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عم خير من اتركه بعدي علي واجيب
بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز
الوعد السابع قوله انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عائشة كنت
عند النبي اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله
الست سيد العرب فقال الحديث واجيب بمثل ما في السادس وهي الارتفاع
لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض
الاشياء الثامن قوله لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك
فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله
اختاره للجهاد او لتبعليه فاطمة التاسع انه عم لما آخى بين الصحابة اتخذه
اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة للاتخاذ اخا على الافضلية
اذ لعل ذلك لزيادة شفقة عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عم

لقد جاء بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عم بعث ابا بكر
الى القتال فرجع منهزما ثم بعث عمر بالناس فرجع كذلك فغضب النبي عم لذلك فلما اصبح خرج
الى الناس ومعه راية فقال لاعطين اه فتعرض له المهاجرون والانصار فقال
عم اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل
على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه فعلى هذا
المجموع لا ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم
الافضلية مطلقا بل في كونه غير فرار الحادي عشر قوله تع في حق النبي فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي بما نقله كثير من المفسرين
والمولى يعني الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه
افضل منهم لان نصرته هي افضل العبادات ولقائل ان يقول ان الله سبحانه
جبرئيل بعلي فدل على كونه افضل من غيره فعلى تسليم ان المراد به علي
معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين
كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه
النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا
من يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة
واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا لكان علي افضل
من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته لكل منهم في فضيلته واختصاصه
بفضيلة الاخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف ان الانبياء
افضل من الاولياء المسلك الثاني ما دل عليه اي على كونه افضل
تفصيلا وهو فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في
علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في
غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم
على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك يقتضي
الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه بلوغه في العلم كل مبلغ واما
ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام

اقضاكم علي

اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون علي اعلم منهما جميعا ولا يعارضه نحو افرضكم
زيد واقرؤكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله
تع وتعيها اذن واعية اي حافظة والاكثر من المفسرين على انه علي وفي عامة المدح يقتضي
الاختصاص تمام مدح له ولانه اي عليا نبه عمر على رجم من ولدت لستة اشهر
ونبهه على ان قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم
الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك
على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي
لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه
اعتراض اي ما ثم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه
قوله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا
وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيد ان اول كلامه مشتمل على الغرض والعديد
وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبته
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر
الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية
والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة
القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي
بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة
والاخلاق فانه كان اعلمهم بها الثاني في تلك الامور الزهد فانه اشتهر عنه انه مع اتساع
ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ
حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم فقد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج
والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه
ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق القصاع ليالي صيام المنذور حتى كان
قطوعه ويرافقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما

الرابع الشجاعة بوابد مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية
حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبواهر وقايعه في خيبر
وغيره الخامس حسن خلقه وكان اشد الخلق بشاشة حتى نسب الى الدعابة وقد قال عمر
حسن الخلق من الايمان السادس زهده في الدنيا حتى قال يا صفراء ويا بيضاء وقال
يا فلعت يا حمراء غري غيري حمايتي لكن الله السابع نسبه وقربه من الرسول
نسبا ومصاهرة وهو عمر حقي وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا
عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبته
كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا
شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام
على فضيلتهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء
في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا
علما انما الاشبه في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي
بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عن معروف
ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه
واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من
غيره والجواب ان ذلك انما يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف
ومرجعها الى مرجع الافضلية التي نحن بصددها اي كثرة الثواب والكرامة
عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود
الى نصرة الاسلام وما اثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير
ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمن بن عفان
وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون
فتقوى بهم الاسلام وكان دايما منازعة الكفار واعلاء دين الله في
حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم
واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية
في الثواب بل مستندها النقل وليست هي مسئلة يتعلق بها
عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها

لا تفيد القطع

لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا
بل ظنا لان الثواب تفضل من الله تعالى عندنا فله ان لا يثيب المطيع
ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته
الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا
السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم
يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول
وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الامدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد
الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح
بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما
لزيادة شرفها في نفسها واما لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا

المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل

منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس
بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها فاصيبا بفرضيته العقل
وجوزه الاكثرون قالوا لعل المفضول اصلح واهدى فيما هو مفوض اليه
كما في المثال المذكور سيجح واما في غيره كما نحن بصدده فلا اذ لعل اصلح
للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده
وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة
اعرف وبشرايطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة
فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا
لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب المقصد السابع
انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى
عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله السابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى
بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا

يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول
وقد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه
الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تأمل سيرهم
ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة ثم
الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون
من المطاعن ومنعه ذلك اي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا
للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات فارجع
اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة
بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انها مكابرة
للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم
من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة
فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف
تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم
او نعتقد انه لا فبطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشيء الباقي من الجرح وبلد
سابي الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد بفسق الجميع
من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه
فلا تقبل عندهم شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا
علي لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب
الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق
كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة** المقصد الرابع في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع
للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا و
النهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين

والواصلية اصحاب واصل بن عطاء ردوا شهادة الفريقين قالوا لو شهدا على باقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يفسقون ٢٣

فاذا قام

فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به
الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال
الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم
الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه
الى وجوبه عقلا ثم اختلفوا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه
عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر
والناهي لا يندفع عنه الا به وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع عن
فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه بشرط استنابة الامام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم
فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد
من آحاد الصحابة كان مشتغلا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة
واذن من الامام وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم ولم يوجد
علم نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد ان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه
منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد
الآمر والمأمور والناهي والمنهي وثانيها ان لا يظن انه لا يصير موجبا
لثوران فتنة والا لم يجب وكذا اذا كان يظن انه لا يفضي الى المقصود
بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام ولوجوبه اما اذا جوز حصول المقصود
بلا اثارة فتنة وثالثها عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس
للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار
الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع
عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد
الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من اتى شيئا من هذه القاذورات فليستترها
بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام
انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله

ممن اتبع الهدى واهتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي
الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه
اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

تذنيب الكتاب

في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول صلعم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته
حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة
واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة
مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض
موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه
الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي
التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب
الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف
انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال
عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى
بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد
فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع
القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الان وكاختلافهم بعد ذلك
في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه ان الانبياء
يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عم
كما روي في مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال
له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك
في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى ثم اتسق الامر على عثمان
ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين
ثم اختلافهم بعد في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث
الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام

وكان

٢٦١

وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء
الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام
وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان
كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية

الفرقة الاولى المعتزلة
اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك
انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد
في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة
مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد
واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح
والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين
ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الاخرة
الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته
فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه
معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم
القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية
منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول لما كان الخصم
يثبته لله يصح نسبته للثاني اعتقادا بالغا في نفيه لانه ملتبس به
ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عم القدرية مجوس
هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين
لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم
في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون
القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عم القدرية
هم خصماء الله في القدر والخصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه ///

انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بكرمه والمعتزلة لقبوا انفسهم
باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني
انهم قالوا الواجب على الله ما هو الاصلح للعباد ويجب ايضا ثواب المطيع فهو العدل لما هو
واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة
القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة
جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات
الزائدة على الذات وان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات
وبانه غير مرئي في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه
رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة
ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم
بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطا قالوا بنفي الصفات
قال الشهرستاني شرعت في هذه المسئلة بعدما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى
نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان
اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر
اي اسندوا افعال العباد الى قدرتهم وامتنعوا اضافة الشر الى الله وقالوا
بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان
وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي
ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل
لم يقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق
لا بعينه العمرية مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم
فسقوا الفريقين في قصة عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان
من رواة الحديث ومعروفا بالزهد تابع واصل بن عطا في القواعد المذكورة وزاد
عليه بتعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان
العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل
عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان
الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ
لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة وقالوا اهل الخلدين تنقطع
حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل

الجنة

لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة
حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول
بحركات لا تتناهى اخرا بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه
في السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة وقيل قدري الاولى جهمي
الاخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته
واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه واحد من جميع جهاته
لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد
بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض
كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك
لان تكون الاشياء بكلمة كن ولا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد فقيل
لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم
قول لا في محل اي كلمة كن كما مر وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر
عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله
هم معصومون ولا يكونون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو
كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومايتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام
النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام وهو من شياطين
القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله تعالى
ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص
من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وزعموا ان غاية تنزيهه عن الشرور
والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر
الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل
العباد انه امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام
من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار
في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم
وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها اجسام كما هو مذهب
هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام
اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب
والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا

بان حقيقتهما حصول الصورة في العقل العاقلة والاعتبار بينهما بامر خارج هو مطابقة
تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات
دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك
فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه يكمن بعض المخلوقات في بعض
والتقدم والتاخر في الكمون والظهور ومن المقالة ما حصل من كلام الفلاسفة القائلين
بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما الاعجاز بالغيب
من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو
خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده
يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة وقالوا بالطفرة وقالوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر
وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكاة كمائة وتسعة وتسعين درهما
واربعة من الابل مثلا او ظلم على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية
اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر
على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين
على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر وتعلق العلم والاخبار من الله باحد
الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر
الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين بن مبشر و
ابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق
الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ
لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان
البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة
وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم
والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يقع اي يجوز ان تحصل متولدة
في الجسم من فعل الغير اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة
سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل
ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب
ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب

وله سائر نصر او حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية
هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهذا اللقب وهو مكني بابي الاشعار من الزباني
وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر
على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله الظالمون
علوا كبيرا او يجوز ان يقع فعل من الفاعلين تولدا لا مباشرة وقال والناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قال النظام وهو الذي بالغ في حدوث
القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث اي
لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهشامية
هو هشام من عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة
قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان
الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف الله
بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي شيء منها لا تدل على كونه تعالى خالقا
لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام وبلزمهم على
ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق كل
ملح عليه وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف
الا بدين اتفاق الكل فهل معصوم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته
بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار ما خلقا
بعد اذ لا فائدة في وجودهما الآن وان الحاضر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا
ومن افسد صلوته في اولها وقد افتتحها ولا اشتراطها فاول صلوته معصية منهي عنه
مع كونه مخالفا للاجماع القحطانية اصحاب القحطاني ومن مذهبهم
انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم
جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري
حيا وجوزوا ان يكون الجوهر عن الاعراض كلها الحايطية هو احمد بن
حايط من اتباعه الى ابيه من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله
ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة وهو المراد بقوله
وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله
ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانا سمي المسيح
لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدثية

تم تاريخ بالخير ملك

هو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الحائطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف
فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار
وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمه فاطاعه
بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم
من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم
الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان
وسائر الحيوانات وابتلاهم بالباسا والضرا والالام واللذات على مقادير
ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاعته اكثر كان صورته احسن والامه
اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة
بعد صورة ما دام معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية
هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام
اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل
ومن العجائب ان حدوث الاجسام وفناها عندهم من الاعراض فكيف يقولون انها
من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني
والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع
وان الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا كانهم اخذوا ما ذهبوا اليه
من مذهب الفلاسفة الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري
كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها
اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت
فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه
صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود
والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الاخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الالة وهي قبل الفعل ومن
لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية لا فعل للانسان
غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم
ارادوا به ما تقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في زمان
المامون وكان له عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسين
بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم
شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة

متصفة بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره
وهي اي ارادته في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها
وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلم
الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم
والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة
قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في الشاهد اي في الواحد منا ليس اي ارادته
لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير الميل اي ميل النفس
اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها اثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل
في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل
العبد والقران جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امراة الكعبية هو ابو
القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب
واقع بغير ارادته فاذا قيل انه مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال
غيره اريد انه امر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط
الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا
ارادة الرب حادثة لا في محل والله مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى
بفناء لا في محل عند ارادة الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات
يخلقه الله في جسم والمتكلم من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه
ولا يرى الله في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات
بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اي للمكلف
اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية الاصلح
له والانبياء معصومون وشاركه ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابنه ابو هاشم
ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه
سميعا بصيرا معناه انه حي لا افة به وجوز الايلام للعوض البهشمية
انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه
مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه
ان لا يصح اسلام الكافر مع اصراره على ذنب اخر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح
توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب

الفرقة الثانية الشيعة الفرق اثنين وعشرين فرقة

ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة
ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما
ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه
الفرقة الثانية من كبار الفرق الاسلامية **الشيعة** اي الذين
شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون
من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر
بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر
السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين
وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وفي
موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت
اصناف الغلاة قال ابن سبا ان عليا لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم
شيطانا تصور بصورته وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه
ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا ولذا يقولون عند سماع الرعد عليك السلام
يا امير المؤمنين **الكاملية** قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي
وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة
نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص
امامة **البيانية** قال بيان بن سمعان التميمي الله على
صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية
ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان **المغيرية** قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم
على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة
ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه
وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال
العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما مالح مظلم
والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير وابصر فيه ظله فانتزع اي انتزع بعضا من
ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي
ان يكون معي اله ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان
اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع

وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط
ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله كمثل الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر
وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين وهو حي
معتصم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم
بانتظاره وقال الآخرون بانتظار زكريا كما كان قائلا به **الجناحية**
قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ
وكان روح الله في ادم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده
الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان
وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها
المنصورية قالوا ابو منصور العجلي عزى نفسه الى ابي جعفر محمد
الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن
علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء
ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف
المذكور في قوله وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم
وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا
الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد
اي رجل امرنا ببغضه وهو ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض
اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم
بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة
الخطابية قالوا ابو الخطاب الاسدي عزى نفسه الى ابي عبد الله
جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر
لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء
فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة الهة
والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه
ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام
بعد قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جمع منهم فعبدوا
معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار الامها والدنيا

لا تنفعه واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعده بزيغ اي ومن الى ذلك
طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله وما كان لنفس ان تموت
الا باذن الله اي يوحى من الله اليه وفيهم اي اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل
وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو
اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك ويسمى
الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب
فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال الشاعر
غلط الامين فجازها عن حيدرة فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل
الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه
ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالالهية اي قال طائفة منهم بالالهية محمد
وعلي ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم
محمدا وقيل بالالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان
وقالوا هؤلاء الخمسة شيء واحد والروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد
منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية
اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا الله جسم اتفقا على ذلك
ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة
البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم
وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه
الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته وهو يقوم ويقعد ويتحرك ويسكن
وله مشابهة بالاجسام لولا ذلك لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه
اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما اي
على وجه لا يفضل احدهما على الآخر وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء
بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة وكلامه صفة له لا مخلوق
ولا غيره والاعراض لا تدل على الباري انما الدال عليه هو الاجسام لما عرف
من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيعرف
الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم
هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين
وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل الا انه ليس لحما ودما

لا توصف

مصمت

اي الشعر الى شحمة الاذن

الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها
اي قبل حدوثها له لا صفة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا
ولا بصيرا اليونسية وهو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله
على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي
تحمله رجلاه وهو اقوى منها الشيطانية هو محمد بن النعمان
الملقب بشيطان الطاق قال الله نور غير جسماني ومع ذلك هو على
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة
بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس
ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم
وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية لنفسه المفوضة
قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي ان الله خلق محمدا وفوض اليه
خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية
جوزوا البداء على الله اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم
يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية
والاسحاقية قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد
الجسماني لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر
فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم
وكانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم
ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هنا اطلقنا الالهية عليهم الا انا نثبت ان
النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى
السرائر الاسماعيلية لقبوا بذلك لاثباتهم الامامة لاسماعيل ولقبوا بالباطنية لقولهم
بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه
باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى
القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد
الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب
باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المتصوفة
والخناصية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم
رجل يقال له حمدان قرمط ومن احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات
والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة ادم

الاسحاقية

ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء
سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدون وبهم يهتدون في الدين يعتدّون ويهتدون خ
وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدي
عنه اي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به لزوما ومصة تمص العلم من الحجة اي تأخذ منه
فهي ثلاثة وابواب وهم الدعاة فاكبرهم اي داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين
وداع مأذون يأخذ العهود عن الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام
ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفع درجته
في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب
الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه
العهود قال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد
على الكلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن
يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام
وحزبه وهو سابعهم قالوا وذلك كالذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام
الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امر الكل منها سبعة كما هو المشهور
ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة
للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية
لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب
زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة
من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد
اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل
لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم
الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو
هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من
ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم
ثم التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه
من زهده وخلاعته فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان

يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة
بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم
الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من
المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها ثلاثا وبعضها [illegible] بعضها اربعا و
الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في مثل هذه الاشياء ويؤخرون الجواب عنهم
ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان
يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل احد ميثاقا بحسب اعتقاده ان لا
يفشي لهم سرا والثاني هو التحكم على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاه
اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام
ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه
اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سائقة له الى
ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم وجوب خ
السلخ عن الاعتقادات الدينية ومن ثم او من حيث آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في
الاباحة والحث على استيفاء اللذات وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة
عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو
الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس من عبارة خ
اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه
من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات
الاساس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة
السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة
التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان
الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب
المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر
العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس

الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن يتم
الحركة الا بآلة فحدثت الاجرام الفلكية تحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت
بتوسط الطبائع البسائط العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية
عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي
ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل
يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق
في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات
وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك
تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وهكذا في كل عصر وزمان
قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد
الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه
ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص
عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا
مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت
شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحوا
المحرمات فصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابطة دينية ولا شرعية نعوذ
بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد
بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود
الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص
من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بتركهم الاقتدا
بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم
بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد
بن عبد الله بن الحسن بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب
طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين
صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات
فذهب طائفة الى انه حي وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من
احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في
ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة وانكروا قتله

الا انه

والرابع

٢٦٨

[illegible]

السليمانية وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد
برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان
وان اخطات الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطا لم ينته الى درجة الفسق وكفروا
عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو بتر الثومي ووافقوا السليمانية
الا انهم توقفوا في عثمان ومن فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول
الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية
فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده
علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي
الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي
بعد جعفر اختلافات اشد وردها الامام في المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم
حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متاخروهم الى المعتزلة اما وعيدية او تفضيلية
والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة
يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق
بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق
الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم
وما جرى من الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم
قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن
لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام
وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون
في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس
بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف
احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره
الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا ومن الاوائل
فطوائف من المحكمة وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب
حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال او فعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر
مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد الافعال اليهم الازارقة وهو نافع
بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا

الفرقة الثالثة الخوارج وهي سبع فرق الاولى

افعال العباد

وشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وفي ابن ملجم محق في فعله وهو الذي انزل فيه ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان
يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما
فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفروا الصحابة اي عثمن وطلحة والزبير وعائشة
وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا
القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول
والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور
في القران ولا حد للقذف على النساء اي القاذف فان كان امراة لم تحد اذ المذكور
في القران هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الامدي واسقطوا حد قذف المحصنين
من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان
امراة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع ابائهم ويجوز نبي كان
كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة
بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك
ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل
القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة واخبروه بما فعلوا فقال
لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد
ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين
اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني
ما سوى ذلك فمعذور فيه ولهذا سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة
للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه
اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير
اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الاصفرية اصحاب
زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا
موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار
اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار وفي التقية في القول
اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى
صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد
فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم يكفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة
اي المعلنة بما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار

ودون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل
القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال
عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة
مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان
والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف
ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم و
توقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف
اتباعه فيما يوحى اليه اي لم يرجحوا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا
فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا
على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما
فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول وجنة او نار او ارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك
الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث
نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة
الصابئة المذكورة في القران وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك
كبيرة او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية
في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة لله وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة
القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله
كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم احد السبع من فرق
الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن
الطفل اي يجب ان يبرا عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي
الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق
الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال
الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد
المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز
نكاح البنات للبنين والبنات ولاولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا
نكاح بنات البنين وبنات البنات واولاد اولاد الاخوة والاخوات وانكار
سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة
العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك

وافقوهم اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار فى النار
الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية فى بدعتهم الا فى القدر
الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم
انهم يتوقفون فى امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن
غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا
القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك السادسة
الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب
الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه
من جهة العقل ووافقوا اهل السنة فى اصولهم وفى نفى القدر اى اسناد الافعال
الى قدرة العبد وفى بعض النسخ وفى نفى القدر اى نفى القدرة المؤثرة عن العباد
السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه
وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق للعبد الثامنة
المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفى معرفته ببعض اسمائه
فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية
هو عثمان بن ابى الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا
من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى
الاسلام فيقبلوا وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين
او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا
العاشرة من العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية
الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم
ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة
من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اى الثعالبة اربع
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم
امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو فى دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه
بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمان او كفر وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم
من مشركى قومهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من المشركين وحالهم
الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اى الاخنسية فى التزويج اى تزويج المسلمات
[illegible] الثعالبة فى زكوة العبيد اى اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية
هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة الرابعة المكرمية

هو مكرم

هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع
على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لعناده باعتبار العاقبة وقالوا يعرفون
الله عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها اذ ذلك غير موثوق بدوامها
فاذا لحق من وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه وان
كان كافرا عاديناه فهذه فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها
الى السبعة السابقة تصير سبعة عشر وتشعبت من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى
فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعد الثعالبة
عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرق
تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق
كلها اثنين وعشرين بعد واعتبار احد الاربعين دون الاخرى تحكم الفرقة
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية
اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اى اخره ومنه ارجه واخاه
اى امهله واخره اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية
هو يونس النميرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت
فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصى
ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع
لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب
عبيد المكتئب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اى غير ذاته وكذا
باقى صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما روى فى الحديث من ان الله خلق ادم على صورة
الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان هو المعرفة بالله
ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اى الايمان يزيد ولا ينقص
وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث
محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة
ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم مما ذكروه ان هذه الامور
ليست داخلة فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها وغسان
كان يحكيه اى القول المذكور عن ابى حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء
عليه قصد به غسان ترويج مذهبه لموافقته رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا

فرق المرجئة خمس فرق

فاصحابه الا انه لا يعدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق لا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه

الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان ومن القائلين بقول غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه لو عفا الله تعالى عن عاص في القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثله وكذا الواحد اخرج من النار اخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج في ما قيل عنه انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا

التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه لما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل واللطم بل لانه دليل لتكذيبه له وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه خمس فرق المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وابن غيلان

الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام وفي نفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وهم ثلث فرق الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب بل بشيء كان جسما الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم

اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه واولناها بان المقصود حكايتهم اي حكايتنا كلام الله غير مخلوق كما هو المذهب في النظم من ان الحروف مخلوقة وحكايته عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا

الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة غير خالصة في القول بالجبر المحض بل هو متوسط بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابرز العدد ما كان كما ذكره الامدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع

الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات ولذلك جعلناهم فرقة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طرقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج واسألوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل بفتح الكاف وتشديد الراء الفقه فقه ابي حنيفة والحكم والدين دين محمد بن كرام وافقوا اهل السنة في بعض المسائل ثم تفرقوا الى فرق متعددة مختلفة عدتها اثنتا عشرة لكن بعضها ينقل في بعض فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا هل يملأ العرش ام لا يملأه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم

علمه القطع

من المثل الجسمي بل اختلفوا بل هو مساه من الجهات كلها او مساه من جهة تحت فقط
اولا اي ليس بمقابل هو عن مساه من جميع الجهات وقالوا انه الجواد ويحاذيه
وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيها دون الخارجة عن ذاته
وتحت على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الحمد لله وقالوا النبوة والرسالة
صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى
المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول يجب على الله ارساله
من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا عزل اي لا يجوز ارسال غير الرسول فلو
احسن او الرسل مرسل رسولا فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله
اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه
رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الا اقتصار على ارسال رسول
واحد بل لابد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة
علي على وفق السنة دون امامة معاوية لكن تجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان
قول اللسان الاول بلى اي الايمان والاقرار الذي وجد من الذر حين قال لهم
الست بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق
مع كفره كايمان الانبياء المستوفي الحجة في ذلك الايمان والكلمتان
ليستا ايمانا الا بعد الردة ولنختم الفرق الضالة الذين قال فيهم
رسول الله كلهم في النار واما الفرقة [redacted] الناجية المستثناة
الذين قال النبي عم فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة
والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع
هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بعدمه
ووجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم
وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعتزلة القائلين بانه
لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا
لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا
للحايطية حيث اثبتوا الابن ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا بعرض
بدانه حادث خلافا للكرامية ليس بجوهر ولا في جهة ولا يصح عليه الحركة
والانتقال والجهل والكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن
جوزها عليه يجوز ان يكون مرئيا للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا اشعاع

٢٧٧

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء
ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه ولا يوصف
فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وليس بمتبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزمان
والتفعان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والحساب
والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار
في النار وجواز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعث الرسل
بالمعجزات حق من آدم الى محمد والعمل بمعجزة الرضوان بحب الصحابة
واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية
بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر
العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه عم به ضرورة
او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك
المجمع مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان
كان اجماعا ظنيا فلا كفر لمخالفه وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه
فالقائل به مبتدع لا كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا
قال المحشي ولكن هذا اخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت
قلبنا على دينه ولا يزيغ بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا لاقتداء
فقداء برسول الله واصحابه وان يعيننا لهم باحسان ويعفو عن طغياننا
القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته
انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه
من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله
معرضا عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرا في بعض المواضع الى ما
يمكن ان يورد على كلامه من الاسولة وما يمكن به من دفعها من الاجوبة نفع الله به
الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين ووقع الفراغ
من بالتبعيض يوم السبت وقت العصر من اوايل شوال سنة سبع وتسعين
محروسة ... صانها الله عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى
ونعم النصير وصلى الله على سيد الانام واله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما
كتبه العبد ... في تاريخ سنه ٩٦٧

والله اعلم بالصواب

بلغ ... الوصل

واما اختصاص عدة بتبليغ بعض الائمة
لا تحركوا على العوام عقايدهم فهو نص ولو
منهم منه لا تحرير عقايدهم انما يصدق
في ازمان فلعدمهم وزجرها
عن تصحيحهم بايراد شبهة عليهم
فتشكيكهم في الحق وتوجيه لهم الردود
فيه كما فعلت المبتدعة لهم
في ازمنة استطالتهم على عقائد
الائمة من العقيدة
الوسيط للسنوسي

جل روز اران سبب شنبه سلك آدم
تا قعر حين بخت وجعل شيوخ تاب

بيمه انا بتبليغ كند از عرب تا سد از تمام آن جلي

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Fatih
3115
Eski Kayıt No.